تهافت الفلاسفة للعلامة الطوسي





هذا كتاب تهافت الفلاسفة

للمولى علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة

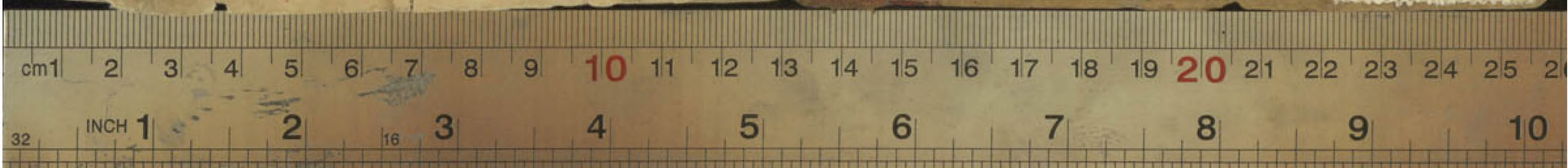
٨٨٧ قال في كشف الظنون طبع اسطنبول ج ١ ص ٣٤٩:

اول تهافت المولى الطوسي سبحانك اللهم يا منفرداً بالأزلية

والقدم الخ رتب على عشرين مبحثاً مقتصراً على الأصل وسماه الذخيرة

كتبه في ستة اشهر

تهافت الفلاسفة





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم

سبحانك اللهم يا متوحدا بالازلية والقدم وبا نفيض الكون على العالم من بعد انسداد شمة العدم
يا من النوال والجود شانه ووجود الحوادث حجة وبرهانه وافاضة الكمالات على الممكنات
رحمة واحسانه وتقلب شوافق الاحوال والاطوار قدرته وسلطانه نحمدك تحميدا كثيرا ونمجدك
تمجيدا كبيرا على ما رقمتنا باجزل الائك وخصصتنا بافضل نعمائك وعلمتنا من مهاوي الجهالة
والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك حيث الهمت لنا طريق معرفتك على لسان
انبيائك وبصرتنا بان المهتدي هو المقتدي بهدي اوليائك بعد ان جبلتنا على فطرة نهتدي
بها الى سواء الطريق وجعلتنا على خلقة تقتضي بنا سلوك مناهج التحقيق وذلك بان منت
علينا بنور من انوار قدسك نتوسل به في التفكر في اسرار ملكك وملكوتك ونتوصل به الى
الاطلاع على اثار عزك وجبروتك فسبحانك ما انبع سلطانك وما ارفع شانك وما انفع
امتنانك لا نحصي ثناء عليك ولا نهتدي الا بالتوجه اليك ثم نتحف صلوات صلواتنا في خلواتنا
وخلواتنا الى حبيبك وخليلك وصفيك ونجيك افضل الرسل وموضح السبل منقذ من
ساعدتهم السعادة من المهالك ومنقذ من وافقهم التوفيق الى اقصد المسالك الذي
اكرمه الله الى ان اخدمه افضل الملائكة صلى الله عليه صلوة متوافرة متوالية لا انتهاء
لاعدادها ولا انتفاء لامدادها وعلى جميع اخوانه من النبيين وعلى اله الطيبين واعوانه واتباعه
من الصديقين والشهداء وصالحي المؤمنين الى يوم الدين فان جملة الاراء نطابقت
وجملة العقلاء تواطئت على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة مولاه قدر مقدوره وحسب طوقه
بما عليه من نعوت كماله وصفات جماله وجلاله ولا سبيل اليها بالتامل في مخلوقاته والتفكر في
مصنوعاته ولكنه مهول تحقيق بعيد المرام فقد يهلك فيه ممن سلك اقوام ودخل عمق امواج
خاض فيه افواج فلا نرجى لكل سابح فيه الوصول الى الماء من والمناص ولا يطمع
لكل سابح فيه السلامة والخلاص اذ الامور الالهية غوامضات تتابى ان يستقل بادراكها عقول
البشر ومعضلات لا تبالي ان يتوصل اليها بمجرد الفكر والنظر ولهذا تحزب الناس فيها احزابا

الاشراق م

وصاروا

وصاروا للاراء المختلفة احيانا فمن ناج فائز بمتمناه وجائر بعضه هواه فمنهم من لا يوثق بحالهم
ولا نعتني بهم لسني في مقالهم لكن معظمهم وهم المسمون بالفلاسفة قد تعمقوا في النظر والاستدلال
وحملوا العقل في حقائق الامور وان كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال
ولم يلتفتوا الى ما نطق به الوحي الصريح مع ان ما يخالفه ليس بمقتضى النظر الصحيح فلهذا زلوا
في بعض المواضع عن الصراط المستقيم وضلوا عن الطريق القويم فاسسوا مبانى
اصولا ووضعوا ابوابا وفصولا مخالفة لما نطقت عليه انظار الملتين وتوافقت عليه
اقوال النبيين وقد وقع لبعض طلاب العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر وبادئ
الفكر تردد بل ميلان الى صحة ما رتبوه وقطعية وصدق ما فرعوا عليه وحقيته فلهذا اهتم
ائمة الدين الذابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم والتنبيه على مواقع الخطاء في
دلائلهم ومطالبهم وما يرتضي اسرع نحذو به العلماء ويسر لي الاطلاع على بعض حقائق كلام الادباء
ووافقني بعنايته على ان كلام اي الحزبين احق وبالقبول اولى واخلق كان برهة من الزمان
يلجلج في صدري ويختلج في قلبي ان اكتب في المسائل الالهية وما يتعلق بها بعض ما تيسر لي تحقيق
عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي وذخرا لي في اخراي واولاي ولكنه كان يعوقني
عن ذلك عدوان زمان الذي لا اشتكي منه الا الى ربي وبيني ادري لما تتصعب بي ما ادرى
وديني وهكذا كان بعض الايام وكنت اتقي بهم وما خص بهذا المرام الى ان اشار الي مولانا و
مولى النعم مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين العالم المعيد بربقة رقيتهم ولاة
الامم قامع بيخ الكفار بالهيبة المنيرة والراي الرزين قالع عرق الاشرار بالسلطة الكبير
والفكر الرصين عتاة الولاة لانخراطهم تحت طاعته عناة اذ لا دعاة الرعاة
لانخراطهم في سمط عبودية شراة اجلا ملا اسه العالم علما وابانا عنه وبركاته واوح
فيه امنا وامانا سكناته وحركاته لطف الله المحض لاهل التوحيد والايمان فهر الله المحت
على ارباب الشرك والطغيان المحقق لاسرار بعض ان الله يامر بالعدل والاحسان خليفة
الرحمن صاحب الزمان السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان ابو الفتح
محمد بن مراد خان لا زالت الاقدار كاس الان على طبق ما يهواه ووفق بامر رضاه الى
اخر الدوران وابدا يتبع لواء خلافته معقودا بالسعود وربط اطناب خيام سلطنته
باوتاد الخلود وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع والسجود وشمل

مالكـ ركه

بہ الرجاء عند الملك المعبود غير مردود وان اشارته العالية نافذة في شارق الارض ومغاربها ونواحيها
في اقاصي الاقطار وآفاقها ان انظر في الرسالة المسماة بتهافت الفلاسفة التي الفها الامام
الهمام قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام حجة الاسلام العالم الرباني سبحان الزمان ابو
حامد محمد بن محمد الغزالي رحمة الله عليه واكتب على اسلوبه ما سنح لي وتظهر عندي في كلام الفريقين
وقواعد الطريقين من جهات الضعف والترجيح والابطال والتصحيح واني لمثل رتبة الحكم
بين هؤلاء المراجيح ولكن لما كان الامر واجب الاتباع ومما لا رخصة شرعا وعقلا ان لا يطاع تجاذب
رايا الاقدام والاحجام وتجاوب عزما التسويف والابرام فرابتني اقدم رجلا واؤخر اخرى اتردد
بين الامرين ايهما احرى حتى ارشدت بلسان الالهام لا بكونه من الاوهام ان اتبع النص القاطع
الناطق بان امتثال حكم اولي الامر لطاعة الله ورسوله رديف وتابع فلاح لي ان لا فلاح الا
بالايتمار للامر الاعلى وانه الواجب الاقدام واللازم الاولى فاستخرت الله وشرعت فيه
وبين الجنبي وضعف القوى وتوزع البال وتشتت الحال لاسباب لا ابوح الا بواحد منها
هو اني كنت اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا ودقائق رقاب البرايا
مترقبا وقتا فوقتا وصول رسول الرب اما بشيرا واما نذيرا واي خطب اهون من هذا لمن كان
يخطر العاقبة خيرا فاحملني الوقت عن الاقتصار في الكلام وايراد كل ما يتعلق بالمقصود
من المباحث على التمام من النقض والابرام والهدم والاحكام فوافقت طريقة الامام
المرشد في الاصل لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق البحت او بما هو شريطة المناظرة
والبحث فان التقليد في امتثال هذا الامر من زلة الحد وسفاهة البحث فاقتصرت على ايراد
ما تحقق عندي وتقرر لدي واتضح لي وما اختار على مما في كلام الفلاسفة من الضعف
والاختلال او مما هو مظنة الاشتباه والاشكال فان المناظرة معهم مفيدة والمباحثة معهم
غير بعيدة اذ ليس لهم تعويل الا على المقدمات العقلية ولا تعرج الا على الانظار الفكرية فاذا
انقطعوا عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما ارادوه بالكلية واما ارباب الملة فلهم
في اكثر الالهيات دلائل نقلية قطعية ولا مجال للقدح فيها اذ ميزانها وان كانت ايضا مبنية على
انظار العقل حيث لا يمكن ثبوت صدق المنقول عنه بالعقل ولا بد منه لكن هذا النظر صدرت
عبارت من الوضوح الى حيث لم يبق الاشتباه الى المحاجة مع منكريها بالمقاولة باللسان
بل المقابلة معه بالسيف والسنان فيعلى تقدير الزامهم في انظارهم وافحامهم في افكارهم

لاسهل

يتطرق خلل الى مطالبهم التي شيدوا اركانها وشيدوا مبانيها بقواطع الحجج وسواطع البينات
وشرطت على نفسي عند ما شرعت في هذا الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب
الا ما ثبت عندي بالقطع انه الحق والصواب وان لا اورد في معرض الاعتراض الا ما كان في
الواقع موقعا للاشكال والارتياب وان لا اجيب داعي التعصب اذ هو عار في المجد والاعتقاد
وان لا اميل شيء من المعصبات عن جادة الانصاف وسالت الله متضرعا ببابه لا منتجعا
منه الا العون بالتوفيق على الاتمام والعصمة عن الخطأ والخطل في الفهم والكلام ولما تم
بعنايته ابرزته مشتملا على النكت السرية ومحتويا على المباحث السنية صدق رجائي ان يكون
نافعا لي في الاولى والاخرى فحصوت به فخرا اوسميته ذخرا ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين
مبحثا مورد فيها المسائل المورودة ثمة من غير تغيير في اصولها الا يسيرا ولكن حذفت بعض حشو الكلام
في الاثبات والرد حينا وقدمته تقديما بعيدا او زدت كثيرا او ما المستعان على كل مامول وهو حسبي ونعم
المسؤول ولنمهد قبل الخوض في مقصود الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المرام
دافعة لكثير من شوائب الاوهام وهي ان الوهاب الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة
وباطنة جسمانية وروحانية يترتب على كل منها نوع من الاثار ويتم بها ما لا بد منه وهو له او ينتفع في حصول
اغراضه وما ينبغي له في نشاته الاولى والاخرة ولكنه جلت قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر
هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع مراتب تلك الاثار بل يقصر على نهاياتها فلا قوة الشخص تفي بابصار
كل ما يمكن ان يبصر ولا قوة السمعية باسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا القوة الجذبية بجذب كل ما يهواه
ولا قوة الدفعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه حتى قوته الادراكية ايضا اعني عقله
وان كان اتم قواه واقواها لكن من شانها ان يدرك جميع حقائق الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية
ادراكا قطعيا الا يقينيا لا يبقى معه ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض
الالهيات باستقلال العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذكياء اجلاء قد
عجزوا عن تحقيق ما يرى اعينهم وشاهده ابصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته
فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهيولى والصورة وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون
الى انه ليس في الاجسام هيولى وصورة بل الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي
اركان العالم كالماء والنار مثلا اشياء بسيطة هي من المتصلات كما هي عند الحس وساير الاجسام
السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ديمقراطيس الى ان الاركان مركبة من اجزاء

البصرة حل

بالعقل من احكام صغار صلبية عنه فايدة للاقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
الا مجلد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو يشبه بالقطعي وابطل دليل غيره فعلم انهم فلا ردون على
موقف من الاحكام سوف مانه مرتبة للاشتباه ولا على موقف بعضهم التي في اقرب الاشياء منهم فمن
كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية ياخذها بيده وينظر اليها بعينه ويبذل غاية
جهده في التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف نظن هو بنفسه او غيره بانه قد وقف باستقلال
عقله واستبداد فكره وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط احاطة
تامة بدقائق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر نازل المرتبة في الفطنة والذكا قليل المعرفة بالاشيا شعوذ
ممن يلعبون باللعب غرائب الصور تقضي منها العجب ويتحير في كنه حالها العقول ولا يتيسر
لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها الوصول فعجائب شان الله وصنائعه وغرائب مصنوعاته صارت
اصون وابين من ان يحيط به هذا العاجز الذليل كما ان بعضها وان كان مما يستقل العقل فيه
باقامة الدليل وكثير منها لا يهتدي فيه الى سواء السبيل الا بتعلم من المويد من الملك الجليل
بالايات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا امر
التمسك الوثيق وبان ترشد العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر لظهورها عن الانبياء او لظهورها
لدلالتها على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب مستحق واما ما يورده المتمسكون بالعقل
فيما يخالف قطعيات الشرائع ويدعون انها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان الوهم في الالهيات
مزاحم قوى العقل بحيث يشتبه كثيرا احكامه باحكامه ويتعسر حد التمييز بينهما ولا تخلص عن هذا
الابلا رجوع الى ذلك المتمسك الوثيق وليس لهم سوى ذلك طريق ومن اقتحم لجج الخضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل في الالهيات الى اليقين
وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلايل
التي اوردها على اصول معتقداتهم المخالفة للمتعينات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه
الخلل فيها ظاهرة كما يتنبه عليه من يتتبع واتقنها وفقوا فيها الا انهم اوتوا من عند الله العزيز
الحكيم فضل ذكا وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية لا شبهة فيها تجد افكارهم وانظار
عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات وما ينتهي اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك
واحكموا وفاقوا ولا قوا بان يقتدوا ويعتمدوا فلم يشكروا الله النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالا على انفسهم فاعجبوا بارائهم وعقولهم فجراهم ذلك الى ان يبعدوا ودعاهم الى ما لا يجب للعاقل ان

يتعداه

يتعداه ويتعدى لما لا يليق للبشر ان يتعداه كما اشار اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى
والذكا وان يوهن للانسان في الوصول الى السعادة منه لكنه مما يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا و
من حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم وجودة انظارهم و
افكارهم فيها اعتقدوا احقية كل ما يقولون وان كان من قبيل سائر المحكومات واذا اورد عليهم
مواقع الزلل في مقاصدهم ومواضع الخلل في دلايلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعناد
وان عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا انهم مبرؤون عن الزلل وكلامهم
عن الخلل غاية الامر انا لا نصل الى كنه ما قصدوا وحقيقة ما اوردوا وهذا افراط في الاعتقاد بهم
لا يليق بشانهم بل بشان الانبيا الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذكيا اجلا
فمن غيرهم افضل رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببداهته ان ليس لصحته مجال وخلاف ما
يقتضيه العقل بلا خلاف محال وصف القياس لا يستطيع في كل حال ونحن بحمد الله على ان
هدانا الى سواء السبيل ونتكل عليه وهو نعم الوكيل ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرائع
اقسام فمنها ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر
على الله تعالى مريدا به القائم بنفسه ونحن لا نطلقه عليه تعالى لانا نريد بالجوهر المتحيز بالذات او الممكن
القائم بنفسه وهو عز شانه منزه عن التحيز والامكان واكثرهم يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر
على الله تعالى ويتضح الكلام فيه ان شاء الله تعالى وهذا النزاع لفظي لا يفضي الى المخالفة في المعنى غير ان
مقال لا يجوز على اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى توقيفية
على ما هو المختار لكنا الان لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له مناسبة بغرضنا فانها
من الفقهيات فلا نتنازعهم فيه ومنها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما بيدهم من الشرائع لكن لهم عليه
ادلة قطعية ونصوص الشرائع في خلافه غير قطعية اما متنا او سندا كالكثير من احكام علم الهيئة مثل
كرية السموات والارض وكيفية نضدها وترتيبها وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببهما
وغير ذلك فانها امور ثبتت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارصاد تجري مجرى المشاهدات
وليس في الشرائع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف
يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم
لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا
القسم ايضا ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا ان

وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين الاول ان يؤدي حكمهم الى كفرهم
لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين
المطلوبين وامثالهما مما اتفق عليه صحته وحجج الشرع فيها قطعية والثاني ان لا يؤدي حكمهم الى
كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كنفيهم الصفات الحقيقية على انهم زاعمين ان ثبوتها
ينافي التوحيد فان نصوص الشرع وان دلت دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يقول قول
النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرهما ولهذا وافقهم بعض المليين على انهم لما
كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه فينبههم
على انهم ليسوا بالمثابة التي توهموها والمثابة التي زعموها من تبرئهم عن الخطأ والزلل لم نقتصر
على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما اخطأوا في الدلايل وان كانت الدعوى حقة
ليتبين حق لهم ولا في غير وجه ان هذا الافراط بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسديد وان كثيرا
من ارائهم عن ظن وتخمين لا عن علم ويقين

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير ينبني عليه من مهمات المعتقدات شيء كثير وقد شغب الناس فيه شغبا وجربوا
اربا اربا لو اشتغلنا بتفصيل مذاهبهم وما قيل فيها ما لها وعليها لطال الكلام وفات المرام
فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق ونوضح الصدق والاوفق فنقول ذهب
جمهور المليين الى ان العالم بجملته وهو ما سوى الله ذاته وصفاته من الجواهر والاعراض علوية
كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول
والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام م
والاوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قديمان لان
الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها
ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممتنع كما
ستتكلم عليه ان شاء الله وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية و
عن صفة ما وخصوصيات الصورتين والصفة حادثة واما انواع الصورة النوعية فلا
امتناع عندهم في حدوثها ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق
الكون والفساد بان تفسد واحد من العناصر الثلثة الاخرى وتتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة ازلا وتتعاقب افرادها واما النفوس

بحث حدوث العالم

الناطقة

الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب متقدموهم الى انها قديمة واستقر رأي
متأخريهم على انها حادثة ونقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه
بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي لا الزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين احدهما
المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني والثاني المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه
وهو الحدوث الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق وتوقف جالينوس
في اخر عمره في حدوثه وقدمه ونقل عن بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض تلامذته
اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي نقل عنهم ونقرر حكمهم به قدم
العالم ونحن لا نشتغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب المليين لغنائنا عنه بما فصله الائمة
في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم وتمييز الحق عن الباطل في ذلك
فنقول قد استدلوا على قدم العالم بحجج اربع اوليها وهي اقوى ان العالم
ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخلو اما ان
يكون قديما او حادثا والثاني باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل فتعين
ان يكون مؤثره قديما فاذن لا يخلو اما ان يجتمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره او لا فعلى
الاول يلزم تاثيره في الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون العالم
قديما والا لزم الايجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان يتوقف تاثيره على
شرط حادث يحتاج الى مؤثر قديم لما ذكرنا فاما ان يجتمع مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه
تاثيره فيه او لا والثاني يستلزم التسلسل والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال وان يكون
مؤثر العالم مجتمعا في الازل جميع شرائط التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم
المطلوب وهو قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لا يكون له اثر او
ان يكون اثره قديما وحين كان العالم اثر القديم لزم ان يكون قديما والاعتراض
عليها من وجهين الاول النقض عليه بما اعترفوا به من الحوادث اذ انهم وان قالوا بقدم
العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث اليومية
مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا
الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان يكون الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل فان قيل
مقدمات الدليل انما تجري في الحادث الذي لا يكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة

الحجة الاولى على قدم العالم وجوابها

في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة او يكون له
شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان الكل من هذا القسم عندنا واما على ما ذهب اليه
من جواز صدور الحادث عن القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق باخر الى غير النهاية
مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى له كالاجسام الحادثة
او محل له كهيولات تلك الاجسام لصورها او لاستعداداتها المتعاقبة كاجرام الافلاك لحركاتها
واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى لمتعلقه
كهيولات ابداننا لنفوسنا الناطقة اذا قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة
الحركة الفلكية السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب المبداء
متفاوتة في القرب والبعد والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث فاذا انتهت الى
غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من مؤثره القديم فلا مساغ له فيه اذ لا دليل على
امتناع مثل هذا القسم لا يقال الحركة التي جعلوها واسطة الحلقة لحدوث الحادث من
القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار
والتجدد فباعتبار الاستمرار الجهتي صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن
جهة الاستمرار جاز صدورها عن القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن
القديم قلنا ما ذهبتم اليه باطل من وجوه اما الاول فهو ان القول بتوارد استعدادات
حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث
اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث اذ ما دام مقارنا مع واحد منها لا يصدق عليه انه سابق على كل واحد
منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا
يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من الاحوال فلا
يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد
بديهية ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها بل بطلان
عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اي سواء كانت تلك الحوادث واردة

على

على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الجزئيات
ووقوفه احكامها لا وقوف احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها
مسبوق باخر ولا يدري في جهة الامتناع ولا يقدر على تصورها مفصلة غير متناهية حتى يقف امتناعها
فيقيسها على ما عرف حكمه ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ووقوفه احكامها ها
فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما توارد الحوادث المتعاقبة الغير
المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان نخ
متين جدا على بطلان مذهبهم لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد برهان
اخر اعم من الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتيب
ان يقال لو ترتبت امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضايفين بدون الاخر وبطلانه
ضروري بيان اللزوم ان الترتب بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا
والسابقية والمسبوقية متضايفتان فلو ترتبت الامور الى غير النهاية من جانب المبداء
لا نعتبر السلسلة من مسبوق ليس بسابق على شيء كالمعلول الاخير فثبتت المسبوقية دون السابقية
والمفروض ان في كل جزء من اجزاء السلسلة سابقية ومسبوقية ولا ينتهي الى ما له سابقية
دون مسبوقية فتبقى مسبوقية المعلول الاخير بدون مضايفها الذي هو السابقية اذ لا يمكن
في المضاف الحقيقي ان يكون له مضافان وان جاز ذلك في المشهوري كالاب واحد له
ابنان بل في غير ذلك كالمتوسط فانه يجب لطرفان فان قيل هذا انما يتم اذا كانت
السلسلة منطبقة من جانب المنتهي حتى يوجد في منتهاها مسبوقية بدون سابقية واما اذا كانت
غير منطبقة في الطرفين فلا يوجد شيء من اجزائها فيه مسبوقية دون سابقية او بالعكس قلنا
يتم فيه ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها فالسابقية والمسبوقية ليستا متضايفتين فالمسبوقية
في انها كانت مضافة الى السابقية التي فيما قبله والسابقية مضافة الى المسبوقية التي فيما
بعده فاي جزء ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقيات ازيد
بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضايفا للمسبوقية التي فيه وكذا يجب
ان يكون فيما بعده عدد المسبوقيات ازيد بواحد من عدد السابقيات ليكون مضايفا
للسابقية التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء السلسلة في الجانبين ليكون في مبداها سابقية بدون مسبوقية
يكون بازاء السابقية مضايفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقية التي في الجزء الثاني

مضايفة للمسبوقة التي في الجزء الثالث منها وهكذا الى ان يكون السابقة التي فيما قبل الجزء
المأخوذ مضايفة للمسبوقة التي في ذلك الجزء والمسبوقة التي فيه مضايفة للسابقة التي فيما قبله
وهكذا الى جانب المنتهى فنقدر خان فيقال لكن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة
لا تحقق في جزء من اجزائها مسبوقية الا ويتحقق فيما قبله سابقية صالحة لان يكون مضايفة للمسبوقية
التي فيه ولا يوجد فيه سابقية صالحة ~~لان يكون مضايفة~~ الا ويتحقق فيما بعده مسبوقية صالحة لان
يكون مضايفة للسابقية التي فيه فاذا تم تخالف للضرورة فلا يلتفت اليه فتأمل لكن ايضا
نعلم بالضرورة ان الشيء اذا كان وحده مساويا بالشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية من كل جزء منها سابقية ومسبوقية فعدد بما فيما قبل الجزء الغير
المأخوذ متناه بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات مع المسبوقية التي في الجزء المأخوذ
ايضا مساوية لتلك السابقيات وكذا في السابقيات والمسبوقيات في العدد وكيف يبطلان
ما علم استلزامه الضروري من متناقضين برهان آخر اعم مما قبله لدلالته على بطلان
وجود امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على رأي جمهور
الفلاسفة وسواء كانت مجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد او لا كالحركات المترتبة
وهو برهان التطبيق وتقريره انه لو تحققت امور غير متناهية نفرض من واحد منها الى غير برهان التطبيق
النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ ومما
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى ثم نطبق الجملتين على
التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء
كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء
مساويا للكل في الاجزاء او امتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس في
الناقصة ما بازائه انقطعت الناقصة في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه والزائد لا يزيد عليها الا
بمتناه وهو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه فيلزم انقطاع الزائدة ايضا وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية هذا حاصل
ما ذكره المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار في الامور الغير المترتبة ايضا
وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا المقام ونقض
هذا البرهان اما اجمالا فبمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان مقدمات البرهان باسرها

فيها

فيها بان يقول نفرض جملة من اثنين الى ما لا نهاية واخرى من الف الى ما لا نهاية ثم نطبق الجملتين
ونسرد المقدمات الى آخرها واما تفصيلا فبان التطبيق ان سلم تأتيه في الامور المترتبة
المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة اما
الاول فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين موقوف على وجودها معا في الخارج ليلزم من انطباق المبدأ
على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على
اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزائهما مفصلة ويعتبر بازائه كل جزء من احديهما مع جزء من
الاخرى ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم يكن الاجزاء موجودة
معا في الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق واما الثاني فلانه لا يلزم في
من وقوع جزء من هذا بازاء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احديهما بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها
مفصلة واعتبار التطبيق بينهما كما ذكرنا واعتبر بالجملتين الممتدتين في جهة واحدة وبجملتين
من الرمل ففي الاول يكفي حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يكفي التحصيل الا بملاحظة
التفصيلية ثم اعتبار التطبيق ولهذا خصص الحكماء استحالة التسلسل بالامور المترتبة اما طبعا
او وضعا المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات والابعاد والجواب عن الاول انه لا
يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا نعني بالتسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير
متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عندنا
من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي الذهن غير متناه مفصلا ولا
ثم في وجوده في الذهن كذلك مجملا وكذا لا يرد النقض على محققي الحكماء لان العدد وان
كان موجودا عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير الامور المجتمعة
في الوجود واما فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور يلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير
المتناهية لكن لا ترتب فيها لان الاعداد عند محققيهم ليس بعضها جزء البعض بل هي انواع
متباينة فان العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة وخمسة
وغير ذلك بل كل منها مركب من الآحاد من صورة نوعية مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية
في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور
المجتمعة في الوجود نعم يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد قال بعدم

بناء على النفوس الناطقة ايضا واعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في
شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض
مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها ونحن اجبنا بمنع تخلف الحكم في صورة الدليل
النقض اذ حكمنا بانتهاء وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك وجميع
المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على ان التطبيق في الاعداد
لا يتحقق اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر يطابقان لكون الاعداد وهميات محضة بل ان
اريد التطبيق في الدليل التطبيق في نفس الامر وان اريد التطبيق الوهمي فاما ان
يختار انه ينقطع الجملتان ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن
تمام التطبيق او يختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ورد عليهم ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل
التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية
اذ ليس هناك جملتان متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما
والجزء مع الكل ليس كذلك وحدوث الجملتين والربط بينهما كما اورده للتوضيح ضايع اذ لا مساس
له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد
ايضا فيتم النقض بما ان ما ذكروه في ثاني شقي الترديد من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم
باطل لان ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل ممتنع قطعا فينقطع الجملتان فيه
قطعا والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا مما ذكرنا في الدليل من
تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما ان يكونا بحيث لو
طبقهما مطبق لانطبقتا بتمامهما اولا وعلى الاول يلزم مساواة الجزء مع الكل في الاجزاء
وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق
المفروض الا بان يكون في بعض الاجزاء الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد
والملازمتان قطعيتان ومستلزمتان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية المترتبة اولا
مجتمعة في الوجود اولا ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل
كونه غير ممكن الا توهما وهذا كما يقال مثلا وجود شريك الباري مح لانه لا يخ اما ان يكون
بحيث لو وجد لقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد او على خلاف ارادته اولا والاول

يستلزم

يستلزم عجز الباري وهو مح والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكا للباري وهو خلف
فهذا الاستدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك الباري مح والمح جاز ان يستلزم المح
واما الثاني من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكروه فهو ان
القول باحتياج الحادث الى المادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احد امور ثلثة وهي كون
موجود في الخارج بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة متفرقة في اقطار العالم
شخصا واحدا وكون الهيولى حادثة والاولان ممتنعان في الواقع والثالث خلاف مذهبهم
اما بيان اللزوم فهو ان هيولى هذا الحيوان مثلا لا يخ اما ان يكون متشخصة اولا فان كان
الثاني فهو الاول وان كانت متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزاؤه وطيرتها
الرياح الى الشرق والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجو وصارت اجزاء منها
هل بقيت تشخصية تلك الهيولى بحالها اولا فان كان الاول فهو الثاني وان كان الثاني
فهو الثالث لان الهيولى الاولى قد انعدمت بزوال تشخصها فيكون حادثة لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخصات متعددة فيكون هي ايضا
حوادث محتاجة الى هيوليات اخر واما بيان بطلان التوالي فالاول ببديهة العقل
فانه حاكم ضرورة بان كل موجود في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متشخص
متعين في ذاته ولئن نازع منازع مكابر في بداهته فلنا ان نقول اما ان نفس تصور
هذه الهيولى مثلا مانع من الاشتراك فيها اولا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلي نفسه
موجودا في الخارج لا في ضمن فرد من افراده وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث
الى المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لا يقول به الا في ضمن
الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلي المجرد في الخارج فلا اعتبار به اذ
كلامه مأول فيتعين الاول فيتعين التشخص اذ لا معنى للتشخص الا ما نفس تصوره مانع من
وقوع الشركة فيه وكذا الثاني فانه ايضا باطل ببديهة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه
عاقل ولهذا تراهم عند بعض الافاضل ونسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا
والثالث باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ما ذكروا من صلوح الحركة
السرمدية للتوسط بين جانبي العدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها ليس بصحيح
الا على رأي من قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم اما

ان يريدوا بجهة الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام و
الاستمرار وتفسير انقسامها متصفا بها في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع واما
ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدا الى المنتهى
غير مستقرة في حد من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحدود مستمرة وبجهة الحدوث ان الحركة
بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الاول وسرعة انتقالها
من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى
القطع وهمية محضة فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر وقد يجاب عن هذا
بان مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر واحد شخصي
مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية
ويمكن ان يقال المراد باستمرار ماهية الحركة انه لا زمان من الازمنة الا وشي يصدق عليه ماهية الحركة
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر انه ايضا من اضافة الحدوث الى الحركة
حدوث بعضها لا حدوث لوازمها وقد يدفع بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في
كل متحرك واحد بالشخص لا افراد له والحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها ليكون مستمرة
او حادثة فلا جهة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي حركة
بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات
امر هين وعلى هذا اندفع عنهم ما اورد عليهم من ان الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية ضرورة
والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال بل عن
الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي اللازم مناف الملزوم ضرورة و
الا لزم امكان تحقق الملزوم بدون اللازم مع ان لهذا وجه دفع اخر وهو ان قولك
المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها
انها مسبوقة فمسلم لكنه لا يتم وهذا لانه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت
انه لا شي من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نم ان الاستمرار الازلي لبعض
الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار شي من افرادها وقد اورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله
ان الحركة الدورية التي هي مستند الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدا لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث اخر وتسلسل وقولكم انها من

وجه

وجه لشبه القديم ومن وجه لشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت فيرد
عليه انها اهي مبدا الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها
ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شي في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث
انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب اخر ويتسلسل هذا كلامه وقد عرفت
مما قررنا من المباحث وجه تفصيهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو اول الحوادث
بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ الاوضاع الفلكية واستعدادات سائر الحوادث
المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة
كيف صارت مبدا لاول الحوادث الثاني من وجهي الاعتراض على حجتهم الاولى على قدم
العالم الحل وله مسلكان الاول انا نختار ان موثر العالم مستجمع في الازل جميع شرائط تاثيره
فيه قولكم فيلزم تاثيره فيه في الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا
لا نم استحالته على الاطلاق بل اذا كان الموثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا
يجوز ان يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا او اثر المختار لا يكون
الا على وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاده في الازل مرادا لم يوجد فيه فصدور الحادث
من القديم المستجمع في الازل لشرائط التاثير فعليكم بيان امتناع هذا وهذا التقرير مبني
على جواز صدور القديم من المختار كما قال بعض المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر
المختار حادثا كما هو المشهور وتفصيل الكلام فيه من تعدادت اسوغ فتخلف المعلول
عن موثره التام المختار لازم الا ان يراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للموثر بان
لا يوجد اصلا او يوجد بعد مهلة فان قيل استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في
امتناع ان يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب
بالذات او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجب فقبل
وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة ولم يتجدد بعد
ذلك شي من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة
لا يقال هذا الكلام يخالف ما نجده من انفسنا لانا كثيرا ما نقصد الى شي ونريد ان
نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث القصد بل قد نؤخره زمانا طويلا لانا نقول
ذلك القصد ليس بارادة بل هو عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل لا

يوجد الفعل بمجرده فاما اذا اجتمعت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها
الفعل البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس
هناك الا الارادة قلنا ان ادعيتم العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل
وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات فان محصله ان تخلف
الاثر عن المؤثر المختار مع اجتماعه لشرائط التاثير محال وهذا عين محل النزاع وان ادعيتم
العلم بها بطريق الضرورة فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين غير
مقبولة وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا عن ارادتنا غير مسلم ولئن سلم في ارادتنا
فمنع ارادة الباري تعالى غير مسلم اذ ارادته تعالى لا تضاهي ارادتنا وهذا قياس الغائب
على ان هذا المتفق على بطلانه وانتم ايضا كثيرا ما تتمسكون به كما اذا قال قائل نعلم بالضرورة
استحالة كون احد عالما بجميع الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم
زائد على ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا قياس للعلم القديم على العلم الحادث

المسلك الثاني انا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط من جملتها
تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك التعلق في الازل بل تعلق
الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا هو فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط
فحدث العالم فان قيل العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكر
فالزمان ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت اي
للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا
كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تام كما تبين في مواضعه واعلم
ان الكلام في ان الزمان موجود ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قيل
فيها وبيان الحق منها بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب وانا لم نجد لهم دليلا
تاما على وجوده واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لا يجامع القبل
البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه القبلية والبعدية لها لذاتها
وهو باطل لان الاب مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الابن نظرا الى ذاتيهما وكذا عدم كل حادث
بالنظر الى وجوده واما لامر اخر يكون عروضها للاجزاء بمقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو الزمان
فان اجزاءه لا يتصور ان تكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي التصرم والتقضي ولهذا اذا

قبل

قيل بعض هذه الحوادث هذا كان قبل ذلك يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان
هذا مع مجيء زيد وذلك مع مجيء عمرو يتوجه انه لم كان مجيء زيد قبل مجيء عمرو وهكذا حتى اذا اجيب بانه
كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم
بل يكون في هذه الصور الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معروضها الذاتي موجودا جودا
ازليا ابديا والا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا تجامع فيها القبل البعد
فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان اخر كما عرفت وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان
عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضهما لعدمها
ووجودها لكن نمنع لزوم الاستحالة لما يكون عروضهما للاجزاء بمقتضى ذاته لم لا يجوز ان يكون
عروضهما لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل او بسبب اخر من الاسباب كعروض
سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد القدماء ت
القديمة مع وجود الواجب ودعوى ان هذا الاستحالة ضروري غير مسموعة فان قالوا لا نعني
لقبلية حادث ما بالنسبة الى الحادث الثاني الا ان الاول وجد في وقت سابق على وقت وجود الثاني
والبعدية الا انه حدث في وقت لاحق بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الا انها
قلنا تم فان معنى القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق
مع وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وبين عدم الزمان ووجوده على تقدير
حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكروه في الاخيرين والا لزم للزمان في العدم
ايضا زمان وكذا وجود الواجب قبل الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان يكون
وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناهما ليس ما يكون الزمان داخلا
فيه اولازما له الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى توهم بلزوم اعتبار الزمان
فيه لكن لا عبرة بايهامها اذ لا تتفاوت العبارات في الصور الاربع المذكورة ولا يبعد
اعتبار الزمان في بعض منها كما بينا واما ثانيا فلان القبلية والبعدية من الاعتبارات
العقلية الصرفة لا من الاوصاف الخارجية والا لزم اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا
خلف فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل وان سلم الوجود العقلي وجه اللزوم لهما
بعينيا ان اضافيان ممكنا في الوجود الذهني والخارجي فوجود احدهما ايجابا كنقيض
يستلزم وجود الاخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا ووجودهما معا يستلزم وجود

معروضها معا بالقطر وهو ايضا منحرف بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له
اجزاء بعضها قبل بعض وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط غير
قار يسمى بالآن السيال يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك الامر الممتد كما
علمت ان الحركة بمعنى القطع اعترفوا بانها امر ممتد بين المبدأ والمنتهى ليس موجودا في الخارج و
ما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصور فيه قبلية وبعدية فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر
بعضهم هنا ان هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده
فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فانا ندرك بالعقل استمرارا
في الازل ونحكم على اجزاء ذلك الاستمرار بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور
اجتماعها لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد في العقل كذلك الا اذ الكائن في الخارج شيء وحدت
غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامر الممتد كما يحصل من
القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد بعروض القبلية
والبعدية له تعلقهما مجازا اي ما هو سبب لعروضهما وهو ذلك الموجود السيال لا المعروض
الحقيقي لهما فانظر في هذا الكلام بعين التأمل انه هل يحتمل حقيقي قطعي ام يحتمل لان
يقال ان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الممتد مجرد ادعاء و
لم لا يجوز ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المتخيلات او عن موجود قار بحسب ما له من
النسب والاضافات وربما ادعي وجود الزمان الا عوى الفه متمسكين بان من كان
بمعزل منهم النظر كالصبيان واجلاف العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور
والاعوام وهذا دليل على علمهم بوجوده وليس بشيء لان التقسيم لا يدل على العلم بوجود
المقسم ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم ينقسم الى الممكن والممتنع والعدم ينقسم الى
الواجب والممكن مع الممتنع الجميع وذلك بل يقول المقسم فيما نحن فيه غير معهود قطعا لانه
الامر الممتد الموهوم الذي اعترفتم انتم انتفاء بعدم وجوده كيف ولو جاز ان يكون
هذا الحكم ضروريا ما صح اشتغال كل العقلاء به وتوجههم بتمام الهمة وانظارهم الدقيقة و
منازعاتهم الطويلة فيه ثم خفائه على الاكثرين لكان الضروري اخفى من كثير من النظريات
ودعوى ان الكلام يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسيعود الى الكلام في
الزمان بما ازداد حقيقته تفصيلا في هذا المقام فان قيل اعتبر الحكم الثاني عن

اصل

اصلا ساقط لان مساواة مقارن الشيء للشيء في الازل صحيحا لجميع شرائط التأثير وهو الشق
الثاني من الترديد في تقرير البرهان وقد ابطلناه هناك قلنا هذا ادفع لما ذكرتم في ابطال
هذا الشق وبيان لبطلانه فان غايتكم ان توقف تأثير القديم في العالم على شرط حادث فلما
لم يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل محققة اولا والاول يستلزم التوالي المستحيلة
ثم كان شرط الحادث منها هو تعلق الارادة وهو ما يتوقف على تحقق الارادة على الجزوم
هذا الامر فلنفرض الارادة فان قيل هذا التعلق ان حدث لا عن سبب لزم امكان وجود العالم
ايضا لا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار ينقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث
لا بالاختيار فيكون الامر الحادث فيما موجب له ملازم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة
له بالذات وهذا ايضا باطل بالاتفاق قلنا التعلق ليس امرا موجودا بل هو امر اعتباري
عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتباريات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز حصوله
بلا سبب جواز حصول ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات
على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري
عن علته جواز تخلف الموجود عن علته هذا وقد تقدم ان البداهة شاهدة بان لكل حادث
وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وليس ببعيد و
سيجيء في المبحث الرابع عشر ان شاء الله تعالى تتمة لهذا الكلام ثم لا يخفى عليك ان
منشأ الوجه الثاني من الجواب عن اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لا موجبا بالذات
وهم يجادلون ويحتجون عليه بادلة كثيرة فلنحكم عليه بادلة الى ذكرها هو الاقوى منها والمعول
عليه لتظهر صحة الجواب فنقول وهو بعينها وهو الموقوف عندهم انه تعالى لو كان
فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج حصوله الى مرجح او لا
والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى مرجحه والى مرجح مرجحه الى غير النهاية والثاني
يستلزم استغناء العالم عن الصانع فينسد باب اثبات الصانع وكلا الامرين باطلان
قطعا والجواب انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن مرجحه قديم وهو العلم الازلي بترتب
حكمه ومصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة الى المرجح عندنا
هو الحدوث لا الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف الاختيار عن مرجحه وامتناع تخلف بجرد
الفعل عن الاختيار وما اورده ثم فيه على ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازليا لزم كون العالم

ازلياً لامتناع المعلول عن علته التامة وان كان حادثاً تسلسل الكلام الى ما سبق منه وقد عرفت ما يمكن
توجيه المنع عليه الملازمة فلا حاجة الى الاعادة او مختار انه لا يحتاج الى المرجح فيه لكم يلزم استغناء
العالم عن الصانع لكونه ممكناً من وجوده ممكن لا عن موجد وبين وجوده عن موجد مختار لا الواجبة
بدعوى البديهة ارادة بوجاجيد او الاول مسلم كما تقدم وهذا المراد بالاشهر من ان الترجيح بلا مرجح
محال والثاني غير مسلم له ولا يمنع انه بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شانها ان يرجح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حركاته من غير داعية الى كل جزء من اجزائها ونعلم انه اذا
غلبه عطش يشرب او قصده سبع او عدو مهلك فهرب عنه اما مار او عن له طريقان متساويان
في الافضاء الى ما قصده لم يتوقف في مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدي الى هلاكه
بل يختار احدهما من غير شعور بوجه الرجحان فيه على الاخر ولا تعلق ترجح بهذه الصفة لاحد الطرفين
بلا داع ولا يقال لم تعلقت الارادة بهذا الطرف دون الطرف الاخر معه تساويهما في جواز
تعلقها بهما كما لا يعلل الايجاب الذاتي ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذاك بل
لو كانت مما يجري فيه التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل جهة اخرى فمن ادعى ان
ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينساه بعد ذلك وان يشك ان
كل من يتكلم بلا خطر يجاف حرف يتلفظ به على حرف اخر يحصل بايقاعها مقصوده من المعنى
ومن يمديد كل حرف الى حد على تقدير يتحدا خروهي امثال ذلك مما لا يحصى في عادة واحد
فقد ناسب ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له فهو
ممنوع دعوى القم النفير المسموعة ومنها انهم قالوا لا معنى لكون الفاعل
مختاراً لا موجباً الا انه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره مما يسمى ارادة واختياراً او غير
ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه عند امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون
موجباً وان بقي شيء منها امتنع صدور الاثر عنه لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف
عليه فلا يكون فاعلاً والجواب بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام انا نختار
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي كونه مختاراً بل يحققه فالنزاع انما هو في كونه موجباً بالذات
اي من غير قصد وارادة فان اعترفتم بكونه موجباً بواسطتها فلا نزاع الا في التسمية ومنها
ان المختار لا بد له من القدرة ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اي وجوده وعدمه على السواء
فلو كان فاعلاً بالاختيار لزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون

ذات مسلم وانما لا يلزم الترجيح من غير مرجح فانه لا مرجح ... عالم

العدم

الوجود اثر اثره والالغات ذلك الاستمرار والجواب منع ان النفي المحض لا يصلح اثراً
فان عدم المعلول اثر لعدم العلة ولئن سلم ان يقولوا كما انه لا نسلم ان يكون العدم اثراً للشيء
على الاطلاق بل نسلم ان يكون العدم السابق على وجود الممكن اثراً للفاعل المختار كما هو
اللازم من مذهبكم وتحقيقه ان هذا العدم ازلي واثر المختار يجب ان يكون حادثاً لانه
مسبوق بالقصد والاختيار اذ القصد الى ايجاد الواقع ممتنع فيكون الاثر في حال القصد
معدوماً وبعده موجوداً وهو معنى الحادث ورد بانه ان اريد سبق القصد على الاثر
سبقاً زمانياً فلا نسلم ولا بد له من دليل وما ذكر من ان القصد الى ايجاد الواقع ممتنع
ان اريد به الواقع قبل القصد فمسلم لكن لا يلزم منه كون الشيء اثراً للمختار وان
اريد به الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد سبق القصد على الاثر
السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني
المنافي لازلية اثر المختار ولهم دفع هذا الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء والتأثير فيه
لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان ايجاده لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقاً
عليه بالذات وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد كما سبق فالقول
بان سبق الايجاد ذاتي مبني على وجود المعلول كسبق الايجاد ذاتياً عليه مع انه سبق بالذات
لا بالزمان وفرق بينهما فيما يعود الى السبق والقصد ايضاً العدم بعده وكذا القول بان سبق
القصد على الايجاد كسبق الايجاد وعلى الوجود فان القصد اذا كان كافياً في وجود المقصود
كان معه واذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدم عليه زماناً كالقصد الى افعالنا فان الوجدان
عند الرجوع الى معنى القصد يرد بهذين القولين فالجواب التام عن هذا الدليل
ان معنى كون الفاعل مختاراً انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه ان شاء
فعل الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثراً له بل ان لا
يكون اثراً له ومنها ان كون صانع العالم مختاراً ينقص فيه لان خلق العالم واقع
وجود الممكنات وكمالاتها وجوداً او احساناً صحيح ان لازم ذاته تعالى وكونه مختاراً يقتضي الى
جواز انفكاك الوجود والاحسان عنه وهذا نقصان تنزه عن ذلك علواً كبيراً وايضاً الفعل
الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل
من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلاً بالاختيار لزم استكماله بالغير الذي هو ذلك

الذي هو ذلك الوجوب خال عن ذلك والجواب عن الاول انا لا نم ان الجود بدون الاختيار ممتنع
منشأ الاختيار في كونه كمالا وعدمه نقصانا بل نقول ان كون العقول في الشكل الكل وفاعل الفعل
واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير
الاختيارية اصلا واعتبر بالثوب الذي يلبسه العريان ايهما افضل واحق بالحمد والشكر
وعن الثاني انا لا نم لزوم الغرضية فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم
ترتب الحكمة والمصلحة على فعل البارئ تعالى لئلا يكون عبثا لكن الفرق بين الغرض والمصلحة كما
بين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء
حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لا بد له من دليل ومنها ان العالم
قديم ثبت بالدليل والقديم لا يجوز اثرا للمختار فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات
والجواب رد تلك الدلائل بطريق كالجواب بعضها ذلك والبواقي مبينة في مواضعها
ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال منها بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع
تعالى موجبا بالذات فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور ان
الدليل الثاني والثالث لو تما لدلا على امتناع كون فاعل مختارا سواء كان واجبا او ممكنا
بخلاف البواقي فانها تختص بالواجب البحث الثالث في قدم العالم اعلم انهما
قد يتقاربان اعرفها الحقيقية والاخرى الزمانية اما الحقيقية موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم
حصروا التقدم في اقسام خمسة الاول التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم
النار على السخونة فان السخونة وان لم تنفك عن النار ابدا بل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما
ترتيب عند العقل اذ يقال وجدت النار فوجدت السخونة ولا يقال انه تعالى وجدت السخونة
فوجدت النار وذلك المعنى هو التقدم العلي الثاني التقدم بالطبع وهو كون الشيء بحيث
يحتاج اليه المتأخر الا انه لا يكون علة موجبة سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على
الاثنين او لا كتقدم سائر العلل الناقصة الخارجة الثالث التقدم بالزمان كتقدم نوح
على محمد عليهما الصلوة والسلام فان نوحا كان في زمان سابق على زمان محمد صلعم الرابع التقدم بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل الخامس التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى مبدأ معين
من الآخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتب الاجناس والانواع في الصعود والنزول
فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى

او بحسب الوضع كترتب الامام والمأموم فانه يمكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فنقول
تمهيد هذه المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين الاول ان الزمان قديم ويلزم منه
قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن مقدار الحركة المقارنة
للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع واما صدق الملزوم فلان الزمان لو كان حادثا
فالقدم يكون عدمه متقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون غير الزماني لان التقدم
فيما عداه من الاقسام جاز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع وهو عدم
الشيء يمتنع الاجتماع مع وجوده. واذا كان هذا التقدم بالزمان فيلزم ان يكون الزمان
موجودا حين ما كان معدوما وانما قلنا لاجل التقريب ولان يكون للزمان زمان آخر
المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود
الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا ايضا ظاهر البطلان واذا كان حادثا يستلزم ما
اللي ثبت قدمه وهو المطلوب الثاني ان العالم لو كان حادثا لكان صانعه متقدما عليه
بالاتفاق فحينئذ هذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع او لا بقدر متقدمه بقدر
متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه واما بقدر غير متناه فيلزم قدم
الزمان اذ لا معنى لذلك الا التحقق فيلزم بسبب آنات متعاقبة متصلة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة
والوضع لما ذكرنا في الوجه الاول والاعتراض على الوجهين انهما مبنيان على وجود الزمان
وهو غير ثابت وما استدل به عليه قد عرفت حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور
وهو تم ويمنع تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان
ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم و
المتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة الحقيقة فلا يكون
بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس فلا يكون متقدما بالعلية
او بالطبع او بالشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ او قربها اليه بل هو بالنظر الى
ذاتها فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا فيبطل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه
الا الاستقراء الناقص ووجه ضبط في حصر وعلى ما قررنا اندفع ما قيل ان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض رتبي لا زماني اذ يبتدئ من الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من
المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما بين

من تغيره وتبدل بالاعتبار والشهود ان الامس بعدما عا اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متاخرا
بذلك الوجه شي من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر مقابل لا من تبدل
الاعتبار ولا امتناع في اجتماع حقيقي واكثر من التقدم في شي واحد والكلام في التقدم
بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا ان التقدم
بالزمان لكن لا بزمان اخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل يقول التقدم الزماني
اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان
متقدم وتحقيقه ان التقدم الزماني تقدم يمتنع فيه اجتماع المتقدم والمتاخر لا ما يكون المتقدم
في زمان سابق على زمان المتاخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتاخر من
اجزاء الزمان فلا حاجة الى زمان اخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها
اذ هويته مقتضية للانقضاء والتقدم وان كان من غيرها فلا بد من زمان ليوصف بهذا
المعنى بواسطته بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشيا
التي سبيلها قبله وبعديه لا يمتنع بالنظر الى ذواتها اجتماعها الا يرى ان الامس واليوم نظرا الى
هويتهما يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فان هويتهما لا يقتضيان ان فانه انظر اليه
لا يجتمعا وان لا يكون ذات الاب متقدما بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب
متاخرا ولهذا ينقطع السوال عن لمية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما سبق وفيه
مع انه كلام على السند الاخص فلا يجديهم ابطاله فانه نظير اما اولا فلانهم ان ادعوا
ان هوية الزمان مقتضية لامتناع اجتماعها بسائط الاجزاء ان كل متقدم منه بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا
عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا بمجرد دعوى اقتضائها امتناع اجتماعها المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على البعض
فان كان الاول فمعناه اذ اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال يجوز على كل منها
ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون لبعض بعضها الوجوب وكونه متقدما
والاخر الوجوب كونه متاخرا اولى من العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان
هذا الاقتضاء انما هو بالنظر الى مفهومهما لا الى حقيقتهما والتوجيه بانتهاء السوال
الى الزمان امر اقناعي لا برهاني كما سننبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب
وان كان الثاني منعنا ان هذا الزمان من الاشيا لا تقتضي بالنظر الى حقيقتها
امتناع اجتماع اجزائها فان الحركة والامور الغير القارة وكثير من المنافيات

بعض

بمقتضى ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم متقدم تلك الامور زمانيا فيلزم بطلان
حصرهم فان قيل ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض
فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج
وانه بعض اجزائها بل هو نعوض له في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا
ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف الحركة
اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل انا نتصور ذلك
تصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متاخر ولذلك على ذلك توقف
السوال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهنا عليه فاندفع ما ذكر ان قائل
تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان هذا انما يلزم
ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو
الزمان اذا عرض له الانفصال الذهني فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة
قبل بعض اخر منها في العقل لذاتها المتصرمة المفروضة في ماهية عدم
الاستقرار وانفصال التجدد قلنا هذا الكلام فاسد من وجوه الاول ان مجرد
عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في العقل لا في الخارج لا يوجب ان يكون
تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض
فضلا عن كونه كافيا في التصديق بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي
تصور موضوعها في تصورها ولا في التصديق بثبوتها الثاني ان ما ذكر جار في
الحركة اذ يلزم منه ان يكون ماهيتها ايضا متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل
لان الزمان والحركة منطبقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون
الاخر بطل التطابق فاجزاؤها لا يكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض
التقدم لبعضها كما هو مع ما ذكر فلو كان تصور ماهيتها كافيا في تصور تقدم
بعض اجزائها بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور
اجزاء الحركة ويكون قوله بذلك على ذلك توقف السوال معارضا باول كلامه

لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما فان قلت حقيقة الزمان
ليست الا التصرم والتقضي شيئا فشيئا على الاتصال ولا شك انه اذا فرض
للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم بتقدم بعضها على
بعض الى امر خارج عنه بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم التصرم وعدم
الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فما هو مغاير للتصرم و
التقضي فهو متصرم ومتقض بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم
والتقضي فهو متصرمة ومتقضية بذاتها لا بامر خارج فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وانه عرض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان بذاتها دون اجزاء الحركة
قلت المنع على ما ذكرتم ظاهر اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس عدم الاستقرار
بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان مقدار وهو من اقسام الكم
ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرار كان او غيره من الكم ولا صحة
للمقولة الثالث انه لو سلم ان ما ذكر يوجب ان يكون تصور الزمان كافيا
في التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض فلا شبهة في انه لا يلزم الا ان
يكون بين اجزائه تقدم وتاخر على الاطلاق ولا يقتضي قطعا على تعيين بعضها
لان يكون هو المتقدم وبعضها لان يكون هو المتاخر فلا يصح تفريع انه قائم
ما ذكروا ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر
على ما ذكره اولا لان هذا التماثل انما في هذا التخصيص لا ان يكون بين تلك الاجزاء
تقدم وتاخر على الاطلاق ومن البين ان يكون بعضها لازم التقدم وبعضها لازم التاخر
نظرا الى ذاتها فان قلت فرعه على قوله بل كل على ذلك يتوقف السؤال فيه
لا على ما قبله والتفريع عليه صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم
من الاجزاء متعين بالنظر الى ذاته للتقدم وكذا المتاخر قلت يابا ه تعليل
الاقتضاء بقوله كما بعينها انما يلزم الح فانه صريح في انه فرعه على ما ذكره سابقا
على انه يقال الحظ يدرك السؤال ان كان العلم بانه المتقدم علما تاما انه لا يتوقف
الا عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحركة الحادثة التي يتبين بها تقدم

المتقدم معلوم المتقدم للسائل والتي تبين بها تاخر المتاخر معلوم التاخر له
بوقت السؤال والا كان لغوا وان كان الحظ العلم الجلية فلا نسلم انه يتوقف عند
الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه متقدما بعضها
لوجوب كونه متاخرا ليس مما يعلم بالضرورة فثبوته عن دليل الى انتهاض دليل على
ذلك في غاية الصعوبة واما ثانيا فلانه يتقول معنى كون الشيء مجتمعا
ومعنى كونهما معا واحد والمعية والتقدم والتاخر في متساوية في الاقسام
على انه اقسام ينقسم لحرها ينقسم اليها الاخر ان ايضا وهي في كل قسم متساويا
في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى المتقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التاخر
والمعية الزمانيين وبالعكس فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها
اجتماع المتقدم والمتاخر ان ارادوا به الاجتماع الزماني فهو تفسير للشيء بما يساويه
في الجهالة والخفاء وهو باطل وان ارادوا به الاجتماع ماخذ الوجوه الاربعة الاخر
او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان المتقدم والمتاخر الزمانيين يجوز اجتماعهما
ببعض تلك الوجوه بل بكلها ولا تخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا الى دعوى
ان معنى القبلية والبعدية والمعية الزمانيات ضروري لا يحتاج الى تعريف
فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يتبادر الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرنا
هو تفسير لفظي لها لا تعريف حقيقي فيقال لهم لا نم تبادر خصوص الزمان من التقدم
بل ما يشمله ويشمل تقدم عدم الزمان على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان
الزمان والعالم على تقدير كونهما قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما
حادثين وفي صحة ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده
ولكان الباري متقدما تقدما حقيقيا على العالم بغير العلية ونفهم من التقدم المذكور
كل من يعرف اللغة معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال
الزمان كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه
وانهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع عندنا الا ان نتصور عن
تلخيص العبارة بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار
الزمان فيه كما يوهمه لفظ كان وثم وهذا كما نقول نحن ونعم الصانع بيان

معنى المتقدم بالعلية بمعنى متصل لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون العكس
والثاني ايضا مشعر بالامتداد الزماني وليس بمراد ولا نحصره لانجد عبارة
منقحة لكنه من غير ايهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقا
ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة
محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج حتى يعقل
اتصافه بشي فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعقله ذهن اولا بل سواء وجد ذهن
اولا وللفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع
نفس الامر مع كونهما حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها من العنقا
والاتي هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه فان
لفظ في نفسه باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام
في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان
ولا عالم وجوديات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه
العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان
الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث لكن لا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده
بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكرنا بالنسبة الى امر ثالث
موجود هو الزمان يعني صحة القول الاول لا يستدعي من الموجودات الا ذاتا
واحدة وصحة الثاني لا يستدعي منها الا ذاتين لا انها لا تستدعيان شيئا
آخر اصلا بدليل انه يصرح في كلامه ان لفظ كان يستدعي امرا سلبيا اعتباريا
لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدا الا مع تقدير
وجود قبله محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهى الاجسام من غير
ان يكون وراءها شيء محقق هو خلاء اي بعد لا نهاية له او ملاء اي حشو يشاغل ذلك
البعد واذا قيل له ليس وراء العالم شيء لا خلاء ولا ملاء ابى عن قبوله لكن العقل
يعلم ان الخلاء نفي محض وعدم صرف والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح
الاجسام والمفروض تناهي الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لا خلاء
ولا ملاء وراء العالم وان الوهم مخطئ في حكمه وكما انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم

بعدا

بعدا امكانيا وعاجز عن ادراك ما هو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل
كل حادث بعدا زمانيا وعاجز عن ادراك ما هو الحق فيه واما الطريقة الالزامية
فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم وتقريرها انكم قائلون
بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك ويقدر تقدم
ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات وعالما
ثالثا قبلهما بحيث ينتهي الينا بالف ومائتي دورة فانكم لا تحيلون شيئا من ذلك
فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المفروضين وبدء خلق العالم المحقق
شيء ولنعبر عنه بالامكان ونطلق اللفظ واما ان يكون الامكان الذي بيننا
وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بديهة واما ان يكون امكانات
متغايرة بعضها ازيد وبعضها انقص وبعضها مساو وهذا هو الحق فان
حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات
والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المفروضين وبدء خلق
الاول منهما ضعف ما بين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكلتاهما
معا مساوية لما بين خلق الثاني من المفروضين وبدء خلق المحقق فتكون
الامكانات المذكورة ايضا كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان و
المساواة فتكون كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولا وبالذات
من خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اي الامتداد
الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصر في الاقسام الثلاثة
فقبل العالم عندكم زمان والاعتراض عليها اما اولا فلانا لا نسلم ان هذه الامكانات
التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات الوهمية وما استدللتم به
على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما يدلان على وجود معروضهما
في الخارج لو كان الاتصاف بهما خارجيا فانا نقول ان ما بين الطوفان الى زماننا
ازيد مما بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص
ليسا امرين محققين بل موهومين وهذا كان لقولكم قائلين اما ان يكون

كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع او لا يمكن فان
قلتم لا يمكن لزم تحكم بحت ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على امتناعه مع ان
الخصم يحكم بخ ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بامكان خلق العالم قبل الوقت
الذي خلق فيه وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم مكان مقدر بذراع
وبقدر العشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلا شبهة فيكون وراء العالم
مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فما هو جوابكم عن هذا فهو الجواب عما الزم من
وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليلكم على تقدير تسليم صحته قاصر عن
مدعاكم اذا يردنوه لا الزام قدم الزمان وهو لا يدل الا على تقدمه على حدوث العالم
في الوقت الذي حدث فيه وعلى حدوثه المقدر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا
قدمه فان قلت نقرر الدليل هكذا انكم قائلون ان الله تعالى قادر على خلق
العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه بقدر واقدار الى غير النهاية واللازم محال تعالى
عن ذلك وبخ لا ينقطع القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا
هو القدم قلت انما ايهم قائلون بان القدر العظيم ممكن فيه خلق العالم الى غير
النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين ولا
ضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لا ينم ولا يسمى هذا عجزا فلا يتم
هذا التقرير الزاما لهم البحث الثالث ان امكان وجود العالم وامكان
ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة وجوده وايجاده في الازل ويلزم منها
وجوده في الازل اما الاول فلانه لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانهما في الجملة اذ
كل ممكن لازم دائم لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والا لزم الانقلاب من الامتناع
الى الامكان او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان
هو استواء الطرفين اي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فيصح كل منهما
لازم نظرا الى ذاته واما الثالث فلانه يلزم من عدمه ترك الجود الذي هو افاضة
الوجود وما يتبعه من ساير الكمالات على الممكنات ازمنة غير متناهية من الكريم
المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه والاعتراض اما اولا فالصرف
اعني في الازل في قولكم يلزم من ازلية امكان وجود العالم وايجاده صحة وجوده

وايجاده في الازل ان كان متعلقا بالوجود والايجاد فلا نم ذلك اللزوم فان
ازلية امكان الشيء لا يستلزم صحة وجوده الازلي بل الامر بالعكس فان امكان جميع
الحوادث ازلي ووجودها في الازل غير صحيح وصحة الايجاد الازلي متوقفة على صحة
الوجود الازلي وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل هما اي ازلية امكان الشيء
وصحة وجوده الازلية واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلي وقدرة الصانع عليه
حتى يكون عدم ايجاده في الازل تركا للجود وهذا ما قال جمهور المحققين ان ازلية
الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وبيننوه بانا اذا قلنا امكانه ازلي
فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون ذلك الشيء متصفا بالامكان
اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا المعنى ثابت للعالم وللحوادث
اليومية ولفاعله الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة فالازل في
المعنى ظرف لوجوده اي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا والا
لزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي
لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل هذا المسطور في
كتب القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية لكن ما اورده
في بيانه ما افاد ما اراده وذلك انه قال ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها فعلم ان امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية هذه عبارته ونحن نقول مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به
في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ان اراد بالنظر الى السابق
على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم
المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع مع

قبولنا الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان لم ينازع
لحد الان المحققين ادعوا انه لا يصح ان لا يكون الوجود في الحال ولو في وقت
من الاوقات جاء اجوار استمرار وهذا لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا
في الحال وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعد من هذا ما ضمه اليه من قوله
للدليل لا ينقطع ولا يعاد معا ايضا فانا لو سلم ان ادلة الامكان تستلزم جواز الاتصاف
بالوجود في كل من اجزاء الازل حتى اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف
بالوجود في كل من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا والمستلزم العام لا
يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كما ان يقال ادلة امكان المتنافيين تستلزم
جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بدلا
فقط ومعا ايضا ولا يخفى بطلانه فعلى له يجواز اتصافه في كل منهما معا الى الجزء
الذي وقع غلطه ما زعم من استلزام ادلة الامكان لامكان الازلية ما لا طائل تحته
وقد اورد عليه النقض اجمالا بالعرض الغير القارة فانها من الممكنات وامكان
كل ممكن ازلي كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر والمخلص عنه
الا بامكان امكان شيء غير قار ولما ثانيا فلان ما ذكرتم من حدوث الجود ولزوم
ازلية كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات الحجة الرابعة الحجة الرابعة للقدم ودفعه
لهم فيها انضباط بمقامين احدهما اعتبار الامكان الذاتي لحوادث العالم وفي
الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي تقرير الاولى ان الحادث قبل حدوثه
لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والاخيران باطلان لاستلزامهما
الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالته ضرورية اذ معنى
الوجوب عدم صلاحية العدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا
ومعنى الامكان صلاحيتهما في الحال فلا يعقل اتصاف شيء بما سبق منها الا في
زمان ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشيء واجبا وحوجه في زمان
وانقاعدمه فيه فتعين الاول فله قبل حدوثه امكان فالامكان امر وجودي
لانه لو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن في نفسه
امكان سواء اعتبره العقل او لا بل سواء وجد عقل او لا ولان نقيضه اللاامكان

وهو

وهو عدمي لصدقه على الممتنع واحد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الاخر
وجوديا والا لزم ارتفاع النقيضين ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا امكان
الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني باطل قطعا فالاول
باطل ايضا فلزومه باطل ثم هو ليس امرا قائما بنفسه سواء كان جوهرا او لا لان
الاضافة معتبرة فيه للعقل بذاتها اذ امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه
والذوات القائمة بانفسها لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فيكون صفة فيحتاج
بالضرورة الى المحل ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل على
فلا تثبت الا الاولى فلا قدم العالم لان قدرة الفاعل على الشيء معللة بامكانه
كما يقال الله تعالى قادر على ايجاد السواد في الجسم لانه ممكن وليس بقادر على
جمعه مع البياض لانه ليس بممكن ولا يجوز تعليل الشيء بنفسه وايضا القدرة
لا تعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها ولا يجوز
ان لا يكون من الممكن وذلك المحل يتعلق بوجوده بان يكون حصوله فيه او معه على
التفصيل الذي يعلم في اوائل المبحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه
متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى ذلك
الحادث ما لم يوجد فيقال الهيولى النطفة قوة كونها انسانا وذلك المحل موضوع
بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى الحادث فهو
ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة الواردة
على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى للمتعلقات كان نفسا والمحل
له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة
مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة
فنقطع ذلك المحل لا بد ان يكون قديما او منتهيا الى محل قديم والا عاد الكلام
فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى وهو
قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي مخصصة لصورة
معينة كما هي مثبتة في مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم
الاجسام المركبة منهما ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا

هذا نوع من الحجج على الطريقة الاولى والاعتراض عليه من وجوه الاول انا لا نسلم ان الامكان
وجودي اي موجود في الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجوه كلها فاسدة اما اولا
فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شيء منها للزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا
فبيان الكلام فيه مثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون الممتنع كثيرا لما ري
متعلق بعدم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه واما ثانيا فلان قولكم في
الاول من الادلة على ان الامكان وجودي من انه لو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار
العقل ان اردتم به انه لو كان عدميا لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه
به فالملازمة ممنوعة فان الاشيا يتصف بالامور الاعتبارية العدمية في انفسها سواء
اعتبرها معتبر اولا كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن
جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا
يصدق الحكم بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما
في الخارج وهذا معنى ما يقال ان الشي كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق
وان اردتم به انه لو كان عدميا لم يوجد الا في العقل فالملازمة مسلم لكن بطلان
التالي ممنوع وما ذكرتم في بيانه فساده يظهر مما ذكرناه آنفا وايضا قولكم في الثاني منها
احد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الاخر وجوديا باطل وقولكم والا لزم
ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شي معين ومعنى الارتفاع
المحال بطلانه بالملازمة فان العمي واللاعمي كلاهما عدمي مع انه لا يخرج شي عن صدق
احدهما عليه وان اردتم ارتفاعهما عن الوجود بان لا يكون شي منها موجودا فالملازمة
مسلم لكن لا نسلم بطلان التالي هنا فان قولنا الامكان ليس بموجود واللاامكان ليس بموجود
ولا يستلزم فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشي ليس بممكن وهذا الشي ليس بلا ممكن
فان بطلانه بديهي سواء كان احدهما وجوديا اولا وايضا قولكم في الثالث منها
لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان لا امكان الذي
هو متصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا بالامكان والفرق بينهما
بين الثاني انه لو سلم ان الحادث يحتاج قبل حدوثه الى متعلق فلا يجوز ان يكون
ذلك المتعلق فاعلا والمتعلق به ومن فاعله اقوى من المتعلق به ومن حامله

متعلقا

لان فاعله يوجب وجوده دون ذلك المتعلق فان قيل محل الحادث يقوم به الحادث
حتى يجوز قيام امكانه به قلنا هذا على تقدير تسليمه لا ينافي الغرض فان قيل لو
كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطلناه قلنا لا نم
ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل الثالث المعارضة بان الامكان صفة
للممكن وصفة الشي لا يجوز ان يكون قائما بغيره ولو كان صفة اي متعلق وصف
فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والا لزم ان لا يكون الممكن ممكنا ولورود هذه
الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل بعضهم في تقرير
هذه الطريقة الى وجه اخر وقال ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجودا خارجيا
لكنه متعلق بشي غير الممكن من حيث تعلقه بذلك الشي يقتضي وجوده في
الخارج قبل وجود الحادث وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لابد وان يكون
بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود بالذات اي كون الشي في نفسه
كوجود البياض ووجود بالعرض وهو كون الشي شيا اخر وهذا اما ان يكون
بصيرورة الشي الاول موصوفا حقيقة ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات
صورة او جسما او بصيرورته وحقيقة ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات
للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات وللجسم والهيولى والماء بالعرض
فامكانات وجودات الامور الاربعة المذكورة اولا متعلقة قبل حدوثها
بالامور الثلثة المذكورة ثانيا وتقتضي ان يكون موجودة في الخارج والا لم يمكن
ان يحصل لها اثبات اثر او انتزاع اثر وهذا في الامكان بالقياس الى الوجود
بالعرض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده
متعلقا بشي اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم والنفس
اولا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان له امكان قبل
حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون اثر ولا بمادة دون اثر
اذ لا تعلق له والاختصاص لشي منها فتعين هذا ان يكون اما قسيم الوجود او قرينا
والاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن ان يوجد في الموضوع او في المادة او
مع المادة فيجب ان يكون ذلك الموضوع او المادة موجودا والا لم يكن وجوده

او معه ثبت ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي موجودا قبل حدوث الحادث
لم ينقل الكلام الى ذلك الشي انه حادث او قديم حتى يلزم التسلسل او الانتهاء الى قديم
والاول ظ ضعيف الثاني فيلزم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير منع
بطلان الاول بالنقض وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع مع عرض
او ملك مع نفس لان هذا العرض او النفس حدوثه يمكن ان يوجد في ذلك
الموضوع او مع ذلك البدن الى اخر المقدمات واللازم بط ضرورة وانما قلنا
لصحة جواز المتلازمين اعني قولنا في الاول والا لم يمكن ان يحصل لها اشيا اخر اما
في الثاني والا لم يمكن وجوده فيها او معها لتوقفنا او لنكفي في امكان وجود
الحادث على الوجه المذكور امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق
بها قبل حدوثه ووجودها بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان مشروط بشرط
عدم تلك الاشياء لكن من حيث انتفى مشروط بعدم شي ومن حيث حقيقته في وقت
عدم ذلك الشي يكون بعيد على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه اذا اعتبر
في الوجود بالذات الوجود في الشي او معه فينبغي ان يعتبر في هذا الوجود بالعرض حلا لحال
الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه وتقرير الثانية ان الممكن لا يخلو اما ان يكون
امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه من مؤثره او لا فان كان الاول
لزم قدمه لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فيثبت المط وان كان الثاني
فلا بد ان يتوقف وجوده بالضرورة على شرط حادث والا لم يكن موجودا حادثا لما
ذكر فيتوقف هذا الشرط الثاني على امر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون
كل حادث مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في الوجود
او متعاقبة والاول هو التسلسل المحال بعينه والثاني ولا بد ان يكون لها محل متعلق
بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له اختصاص بذلك الحادث
لم يكن حدوثه بواسطتها اولى من حدوث غيره فثبت ان لكل حادث شروطا متعاقبة
غير متناهية متواردة على محل ولزم قدم هذا المحل والا امتنع تعاقب الامور
الغير المتناهية عليه وهذه الشروط تحصل الاستعداد للحادث للوجود و
مقربة له اليه وللموجب بايجاده فان الحيوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة

ابعد

ابعد من الوجود ومن موجبه ابعد من ايجاده منه اذا كانت مادته بصورة المضغة
وهو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من
قبيل الكيف دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى
كل حادث متعدد بل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم لماهية
الممكن دون الذاتي فانه لازم لها فيمتنع الانفكاك عنها ولانه حال في مادة الحادث
لا فيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم الممكنات الموجودة
اما بذواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المط والاعتراض عليه انه مبني على
امور مثل كون الموجد تع موجبا لا مختارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز
تسلسل الامور المتعاقبة الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد
عليه فلا حاجة الى الاعادة والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير
تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون امورا
قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة ومادة كونها
انها مقربة للعلة الفاعلة الى معلولها ولا نتصور قربه من الوجود على مراتب متفاوتة
غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بان يوجد
فيه او معه وتتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي
يتعلق وجود كل الحادث ثم يتصور كون تلك السلسلة مقربة الى هذا الحادث
المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما
قيل في بيان ذلك من ان القرب المحسوس صفة المحل فانه هو الذي يقرب من
وجود ذلك الحال فيه على تلك المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد ههنا الا كثرة
الوسائط وقلتها او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور
مع الحادث متحقق فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها وبينه
وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه قصير
واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي من هذين
المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا الاستعداد
ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد المعنيين فوضح

ان تلك الامور اقرب بان تكون الترتب والمعد صفة لها المخصصة من المحل المذكور
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل فان قلت مناسبة الالة لما تعزم بها اقوى
من مناسبة الفاعل لها لانه العبد التام قلت قد عرفت اندفاعه في الاعتراض
على الطريقة الاولى واعلم ان الامام الرازي اورد دليلا على ان كل ما كان مفتقرا في
وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جليلة
قوية في بيان استناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث فيصلح ان يعارض
به ادلتهم على قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر تقريرا لدليل على ما ذكره الامام انا
اذا اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه كان
حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فعلى الاول
لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك وهو امر
معقول فان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون المفتقر الى المؤثر
هو الحادث لا الباقي تقريرا اخر فيه زيادة تفصيل هو وجوه ان الافتقار الى المؤثر
اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه فان يحصل حال الوجود فاما ان يحصل
حال الحدوث او حال البقاء لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشيء
حال بقائه مفتقرا الى ما يحصله ويكونه بعد تكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل محال في بداية العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر
اما حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود مفتقرا
الى المؤثر حادثا ثم ذكروا في الجواب عنه ان التاثير في الباقي ان كان هو عامو
انه دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له
بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا ان يكون قويا
ونحن نقول هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود
اي يحصله تحصيلا به كانه يعيده تماما او لا فان كان الاول فلا نبين انه في ان
حال يعطي المقدم اصل الوجود واعطاؤه يقتضي انه حال لم يحصل الوجود
قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا تصور للتقدم هذه الحالة وان كان الثاني
لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واما كان يلزم ان يكو

معطيا

معطيا لاصل الوجود ومحصلا له وقد صرح بهذا بعض علماء التحقيق في موضع
من كلامه كيف وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذا
لم يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين يلزم استناده في دوام ذلك الوجود الى
المؤثر نعم يرد على الامام الالزام بانك قائل بان علة الاستناد الى المؤثر هو الامكان
وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فيكون
ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجودها منه فيلزم تاثير المؤثر في القديم
لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء شيئا لان الاان تصديه المنازعة معهم في اعتمادهم
على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا ابداؤها واقامتها بحيث لا يبقى
مجال لتوجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي نعم ان جمهور
المليين وان قالوا بثبوت الصفات القديمة لكن علة الافتقار الى المؤثر
عندهم هي الحدوث لا الامكان فيتطرق عليهم حدوث العالم لا حدوث كل
ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما اشبعنا الكلام في هذا
المبحث واشبعنا دليله لان ما ذكرنا من مقدمات دلائلهم اصول لمقاصدهم
واساس لقواعدهم وامهات المسائل وعمدتها عندهم دائرة في كثير من مباحثهم فاردنا
ان يطلع المطلع الناظر في هذا الكتاب بنظر الانصاف على مواضع الخلل ومواضع
الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار عقيدتهم ليعرف ان كلام المليين
من جهة المباحثة والمناظرة اقوى من كلامهم فكيف وهو معضود بالسنة القطعية
والحجة اليقينية وهي اقوال الانبياء المقطوع بحجيتها بشهادة المعجزات الباهرة و
الايات النيرة التي لا يبقى معها شبهة لمن له ذكا في السجية وصفا في القريحة
فليوازن الطالب للحق بين كلامي الفريقين بعين الانصاف والنظر اذا بعث لم يذهب
كل منهما مطيعا لك خصوم المليين يوردون مثل ما يوردون ويستدلون قريبا مما يستدلون
واني لهم هذا والله الموفق والمسدد المبحث الثاني ابدية العالم
اعلم ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في ازليته فان القولين
في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزومها بديهة والمليون بعدم لزومها
لا بلزوم عدمها الا انهم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم بوقوعها ايضا لظواهر

مبحث ابدية العالم

النصوص ونقصهم توقفت فيه واول تلك الظواهر واما التزلات في ازليته
فاحص من السمعي اذ الفلاسفة قايلون بلزومها والمليون باستناعها و
قال بعض العلماء ان الكرامية وان قالوا بحدوث الاجسام قايلون بانها ابدية
يمتنع فناوها وهذا بظاهره مناف لما ذكره حجة الاسلام رحمه الله عليه من ان الكرامية
يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الايجاد فيصير بها الموجود موجودا
ويحدث في ذاته صفة للايجاد فيصير بها الموجود موجودا ويحدث في ذاته
صفة الاعدام فيصير بها المعدوم معدوما الا ان يقال انهم افترقوا في هذه المسئلة
في تلقي تكل من المنقولين قول فرقة منهم ثم حججهم الثالثة والثالثة لاثبات
قدم العالم لو صحت لدلنا على ابديته اما الثانية فبان يقال الزمان ابدي ويلزم منه
ابدية العالم المحتفة الملزوم فان الزمان لو فني لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد القبل الى اخر ما ذكر هناك وايضا لو فني العالم فاما ان يفنى
معه صانعه وهو باطل بالاتفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه
الى اخر المقدمات واما الثالثة فبان يقال لو فني العالم لزم ترك الجود من الجواد
المطلق ازمنة غير متناهية وهو لا يليق بشانه وفي هذا نظر لانه لا يلزم
من فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلته ولا يلزم من فناء
ذلك فان قلت لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى
الله تعالى كما ذكر والمراد بفناء العالم الذي يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية ولا
فلا نزاع في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار قلت قد علم
ان هذا العالم المحسن لا يجوز فناوه بالكلية ويرد ما ذكره وكذا الحجة الرابعة
ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي واما
اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا يعلم له بقاء العالم وامتناع
فنائه واما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا قررت بوجه غير ما قررناه ثم
وانما اخترنا هذا المقرر لكونه اليق بتقريرنا في الاحكام ووجوه الاعتراض
على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما نذكر لهم ما هو مختص
بهذا المطلب وهو ثلثة اوجه الاول ما نقل عن جالينوس انه قال لو كان الشمس مثلا

نقل

تقبل الانعدام لظهر كانها ذبول في المدة المديدة والارصاد التي بها يعرف
مقادير الاجرام العلوية تدل على ان مقدارها هذا منذ الاف سنين فلما لم يدل
في هذه الامداد الطويلة دل على انها لا تفسد والاعتراض عليه ان مطلوبه بهذا الدليل
ان كان امتناع فساد الشمس كما هو دابه اخوانه والمنازع فيه وهو على مقدم شرطية
فهو على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة
في ان الوصف لا يدل الا على وقوع شيء او لا وقوعه لا على وجوبه او امتناعه ولهذا
قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا يقبل الفساد وان كان عدم وقوع فسادها
هو المطلوب لانه لا محاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء نقيض
تاليها هكذا ان كانت الشمس مما تفسد لذبلت لكنها لم تذبل وفي مقدمه شرط الانتاج
ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير صحيح اي غير صالح لان
يكون مقدما اذ فساد الشيء لا يلزم ان يكون بطريق الذبول بل كثيرا ما يكون بعضه
فلعل فساد الشمس يكون من قبيل الثاني ولو سلم ان فساد الشيء لا يكون الا
بطريق الذبول او ان الشمس مما تفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
ذبول الى الان فان الشيء القابل للفساد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر له ذبول
من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له نمو مدة مديدة ثم يتدنى به الذبول فلعل
الشمس تبقى بعد زماننا مدة فاذا قرب فسادها شرعت في الذبول ولو سلم
فلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا
اعظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض كذا مائة وستين مرة مع كبر كرة الارض
في نفسها ولا نراها الا صغيرة لبعدها فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا
كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب
فان قال قايل نحن لا نستدل على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم
احد امرين مستحيلين على الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء وذلك لان الذبول
لا يكون الا بانفصال جزء من الجسم فان كان ذلك الانفصال بانفصال ذلك
الجزء عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى حيز اخر مع انتقال شيء الى اخره يلزم الحركة
المستقيمة للفلكيات وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال قلنا لانم

امتناع شي منها لا مطلقا ولا في الكيفيات ولا لهما من بقية كما بين في موضعه
الوجه الثاني انهم قالوا العالم لا يعدم لانه لا يعقل سبب معدم له واما العدم بعد
الوجود لا بد ان يكون الانعدام بسبب وذلك لان سببه لا يجوز ان يستند الى عدم
والا تسلسلت الاسباب واذا استند الى قدم فلا يجوز ان يكون موجبا بالذات
لهذا العدم والا استحال الوجود وقد فرض موجودا فلا بد ان يكون السبب
ارادة القديم وهذا ايضا باطل لان الارادة ان حدثت فقد تغير القديم وموضع
والا يكون القديم وارادته على نعت واحد والمراد متغير من العدم الى الوجود ثم
من الوجود الى العدم ومع انه صالح للزوم تخلف المعلول عن علته التامة و
ما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ايضا
مع ان ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واقل
درجات اثر الفاعل ان يكون له وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال
انه اثر الفاعل سواء كان موجبا بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال
الاول قد علم مما بينا سابقا من امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا
احتياج الى التكرار عن الاشكال الاخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم
سيما الحادث منه اثر الفاعل باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني
وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه الا بسبب خارج عن ذات الممكن يدعون فيه الضرورة
فعدم الممكن سواء كان عدما اصليا او طاريا يكون مسببا عن شي ولا نعني بالاثر
الا هذا فان قالوا السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما الاحتياج
الى الفاعل فانا قائلون بطريان الاعدام على الجواهر العنصرية واعراضها لكن لا بطريق
الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط وجودها فاذا انتفى شرط وجود
شي انتفى الوجود بالضرورة فنظر العدم هذا لا لتاثير فاعل فيه وبيان هذا ان من
الاعراض اعراضا غير قارة لا تقبل بذواتها البقاء بل يقتضي ذواتها العدم عقيب
الوجود كالحركة مثلا فسبب انعدامها الطاري ذواتها لا شي آخر وقد يكون بعض
منها كدورات معينة شرطا لوجود شي وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة فيقتضي
ذواتها انتفى ذلك الشي بالضرورة ولا يتاتى مثل هذا في فناء العالم لان تلك الاعراض

لا بد لها من محل يقوم به فهو شرط وجودها فلو كان وجوده مشروطا بشي منها لزم
الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود شي وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يكون
شي منهما الا اذا رجح احدهما الوجوب شي من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود
والعدم وهذا معنى تاثير المؤثر فيه وكونه اثرا له سواء كان ذلك الشي موجبا لذاته لذلك
الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصح ان يكون من شي يوجبه
كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصح ايضا ان يكون من شي يوجبه لا اباء للعقل
عن الثاني كما لا اباء له عن الاول ومعنى الفاعل على انه لو ماليكون الشي منه
اذ انتم اعترفتم بوقوع العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلا محالة يتعلق
ذلك الوقوع بشي يوجبه ولم لا يقتضي الثاني ان يكون الواقع موجودا ادون الاول
لا بد له من بيان واذا تم ملزم علة الاحتياج الى المرجح هو مجرد الامكان لزم كون
العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان امتنع اطلاق الاثر والمؤثر والفاعل
الا اذا كان السبب موجودا فلا نزاع له اذ ليس الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي
بل تصحيح الحقائق والمعاني ولو سلم ان العدم لا يصح ان يكون اثرا للفاعل فيمكن
فناء العالم ايضا بزوال شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء لزوم الدور والتسلسل
ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر
او انتفاءه لبقائها وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل
واحد من تلك الجملة لا لبقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون بوجود واحد منها
اياما كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما وجد واحد منها بقي المحل تحقق
شرطه بقي العالم فاذا انتهت الجملة فني المحل لانتفاء شرط بقائه ففني العالم
الوجه الثالث ان ثبت قدم العالم بدليل لا يثبت به امتناع فنائه كالحجج الاولى
وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه امتنع عدمه
اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفا في امتناع عدمه وان كان ممكنا
وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لئلا يلزم الدور والتسلسل ولا يجوز ان يكون
فاعلا مختارا لما مر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار فيكون موجبا
بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لزم من عدمه عدم الواجب وهو ظ لزوما

وبطلانا وان كان لشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط قديما للطهور امتناع توقف القديم
على الحادث فينتقل الكلام الى هذا الشرط ان صدوره عن الواجب لشرط او لا لشرط
حتى ينتهي الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدم مستلزما لعدم
الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فلزومه تحقق ملزوم هذا اللزوم وهو اسناد
القديم المفروض اولا فح وهو المطلوب والجواب عنه بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار
ما مر سابقا من وجوه فساد الحجج على قدم العالم وهذا الاستدلال بناؤه على اصل فاسد
فاسد **المبحث الثالث** بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو
بطريق الحقيقة ام لا الفلاسفة باجمعهم مطبقون على القول بان للعالم فاعلا و
صانعا وان العالم مفعوله ومصنوعه لكن المليين يريدون بالمطلق معناه الحقيقي
اللغوي اذ معنى الفعل والصنع وسائر صيغ الافعال المتعدية موضوعة في اللغة
لايجاد الشيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مختار فيلزم ان يكون
المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به كما مر واما الفلاسفة
فيطلقون هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يثبتون لموجده ارادة واختيارا
بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره
ويجعلونه منزلة الجمادات التي يصدر عنها الاشياء لا بقصد واختيار كالسخونة
عن النار والرطوبة عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع
على غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما حقيقة
او مجاز بطريق الاستعارة مبني على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول
في ترتب الثاني منهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني اطلاق الفاعل
والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول فان قيل ما ذكرتم
من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح والا لزم ان يكون قولنا فعل
بالطبع مناقضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار
تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار بالاختيار واللازمان باطلان فكذا الملزوم فهو
جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو بالطبع قلنا لزوم التناقض في الاول انما هو
اذا كان لفظ فعل مستعملا بطريق الحقيقة وهنا ليس كذلك بل مستعمل في غير معناه

اعني مطلق الايجاد اعم من ان يكون بالاختيار اولا والمجاز في الكلام باب واسع
وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى اسفل ويطلب الوقوع في المركز قال الله تعالى فوجدا
فيها جدارا يريد ان ينقض والارادة والطلب لا يتصوران الا في العالم وبطلان
التكرار انما يكون اذا كان المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به
تقرير المعنى المفاد لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو من محسنات الكلام
فان قيل استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة شائع في
كلام العرب واهل العرف قال الشاعر وعثمان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب
ما تفعل الخمر وجاء في كلامهم يوقد اول البرد واخره يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
فقيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم ويقال النار تحرق والسيف
يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا اكثر في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة
وحمل هذا كله على المجاز بلا دليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل ومنها الدلائل
المحققة مثل تصريح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى
السيف والارواء الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اي الاسناد
الى غير الفاعل ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة آلات للافعال
المذكورة مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن
هذه الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين وكذا
في غيره وما استدل به على ان الفعل عام في الارادي وغيره من ان اهل اللغة
فسروا الفعل باحداث شيء فقط ففساده بين لان الاحداث ايضا مما هو مختص
عندهم بالارادي فان قيل هب ان لم يختص الفعل بما يكون بالارادة
فلا نعم ايضا حتى يشمل جميع الالات والشروط فان معنى الفعل التأثير
والشروط ليس لها تأثير في المشروط قلنا ان اردتم بالتأثير ايجاد الاثر مرجحا
بالوفاق وان اردتم به معنى اثر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشيء دون
بعض حتى يسمى الاول فاعلا والثاني آلة او شرطا او اي شيء شئتم فهذا المعنى
غير بين فبينوه حتى نتكلم فيه فانا لا نجد فرقا بين حصول السخونة في جرم النار
وحصولها في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى

دون الثانية والفرق بان الاول لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذ انتم
لا تشترطون في الفاعل استلزامه لما تراده للمعلول وتجوزون انسداد بعض
الشروط له فان قيل نحن ايضا لا نعرف منها ولا نقول ان النار فاعلة للسخونة
الا بطريق المسامحة بل نقول فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض قلنا
ننتقل نحن الى مطالبتكم بالفرق بين المبدأ الفياض على زعمكم وبين النار ولم
لم يلزم ان الاولى هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها للسخونة دون
المبدأ وتوقف السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ فان قيل الفرق ان للمبدأ
شعورا بالسخونة دون النار قلنا فيلزم ان يكون الانسان فاعلا للصحة ومرضه
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعور بها والا فالفرق بينه
وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع المؤثر لوجود
معلوله بحيث لو انعدم لاستحال وجوده ويرد ان وجود المؤثر لا يستتبع تحقق
سيما لان هذا التعلق يتحقق في جميع العلل تامة كانت او ناقصة فاعلية كانت
او غيرها بل في الشرط والالات ايضا فان كان المراد بالاستتباع الاقتضاء
التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا انفا وان
كان غير ذلك فلا نم عدمه في النار بالنسبة الى سخونة الماء فان قيل انهم يثبتون
الارادة لله تعالى حيث نقل عنهم انهم يقولون ان الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدم مقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع
فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولذا يطلقون عليه اسم الصانع اذ الصانع
ان الصانع من له الارادة بالاتفاق قلنا هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له
لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل
فان اريد به دوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دائما
مع صحة وقوع نقيضها فهذا مخالف لما صرحوا به من كونه تعالى موجبا بالذات
للعالم بحيث لا يصح عدمه وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس
هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب

ان

ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا
واطلاقهم الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز اسنادا للخلق والصنع و
امثالها الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه اذ
هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار لجزء واحد
واما بالنسبة الى سائر اجزاء العالم المتباعدة فهو سبب بعيد لا يصل اليها اثره
فانظر كيف يعزلون ملك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولا تستبعد هذا الا ذكر ما زعموا في كيفية وجود العالم
وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته عقل اول ممكن محض
للحال هو مستغن بحقيقته عما يلحقه من الالات الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك
النفس وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فيصدر من هذا العقل عقل
ثالث ونفس ثانية وجسم اخر هو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت ويصدر
من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجرم اخر هو جرم الفلك السابع وهو فلك
اعلى السيارات اعني زحل وهكذا حتى انتهى الامر الى عقل تاسع يصدر منه
عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك الاول وهو فلك اسفل
السيارات اعني القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال والمبدأ الفياض
لتحريكها الارادية لجرم هذا الفلك بواسطة استعدادات تحصل لها بسبب
الحركات الفلكية وما تبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى ذلك زعمهم ان المبدأ
الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد
جهات من اجزاء او صفات ولو اعتبارية او الات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ
الاول الا معلول واحد وهو العقل الاول وانه عاقل مبدأه ونفسه وممكن وجوده
فله اعتبارات وجهات ثلث بعضها اشرف من بعض فالاليق ان يصدر من
الاشرف الاشرف فيصدر عنه بجهة عقله مبدأه عقل ثان وبجهة عقله نفسه
نفس وبجهة امكانه جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة
واعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى العقل
موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات ثلث لكن بعضهم يثبتون

الجهات الثلث ما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
وامكانه ولسلاون صدور العقل والنفس وجرم الفلك لها على الترتيب
وتارة يجعلون العقل الاول ذا جهتين والصادر عنها شيئين لكن منهم من يقول
الجهتان وجوده وامكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن جهة امكانه فلك
ومنهم من يقول هما تعقله وجوده وتعقله امكانه والصادر كما ذكر وهكذا كل
العقول الا العقل وتارة يجعلونه ذا جهات اربع امكانه ووجوده ووجوبه
بالغير وتعقله لذلك الغير ولا يخفى على الناظر ضعفهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا
في بيان ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات بالمعنى الذي ذكروه شيئا يعتد
بما استدلوا به على ان ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما
ستقف عليه لا تعطي الوحدة بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد فاستدلوا عليه بوجوه نذكر هنا ما هو عمدتها لتنبيه كلامهم على
اي شيء يبتنون مثل هذا المطلوب الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر
من الواحد الحقيقي شيئان لكان مصدرا لكل منهما ومصدريته لهذا غير مصدريته
لذاك لانه يعقل كل منهما بدون تعقل الاخرى فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي
وهف مع ان المصدريتين ان كانت كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له
حقيقتان متغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان
كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدرا لكل من المصدريتين وينتقل
الكلام الى مصدريتي المصدريتين حتى يلزم احد المحالين المذكورين اللذين هما
بالبا التسلسل او النقض وان كانت احداهما عينا فالاخرى ان كانت
داخلة لزم التركيب وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلثة وان كان
احداهما داخلة والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الاخريين
واما اذا كان الصادر واحدا فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شيء من
المحالات والاعتراض عليه ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق
لها في الخارج فلا ينافي تعددها الوحدة الحقيقية ولا يحتاج الى انهما خارجتان
وليس لهما مصدر من فاعل ومصدرية حتى ينقل الكلام الى مصدريتها

فلا يلزم شيء من المحالات فان قيل الخلف لازم لان تعدد المصدرية
ولو كانت امرا اعتباريا ينافي الوحدة الحقيقية المستلزمة لعدم تعدد الجهات
ولو اعتبارية كما ذكر قلنا المنافي لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية
الغير الاضافية ولا السلبية هي المرادة بالاعتبارات المنفية في تفسير
الوحدة والا لما يحصل واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصف بتقدمه
بالذات على العالم ومعيته بالزمان له عندهم وبتقدمه عليه مطلقا عندنا و
التقدم والمعية وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصف بانه ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك فان قيل الاضافات والسلوب لا تعرض
للواحد الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها
الا بعد تعقل مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه ولا يكفي في تعقلها
تعقل احد المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث
هو واحد حقيقي مضافا الى شيء او مسلوبا عنه شيء بل باعتبارات وجهات
متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معناها الظاهر الاضافي
حتى يمتنع حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان يعرض له هذه الاضافة
ولا شك ان هذه الحيثية حاصلة له في ذاته قبل ان يعتبر عاقل فضلا عن
ان يعتبر معه شيئا آخر قلنا الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء يعقله عاقل اولا والا لم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب وللزوم ارتفاع النقيضين عنه ولا شك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافة ايضا كونه بحيث يصح ان يعرض له هذه الاضافات
والسلوب كما ذكرتم في المصدرية فان قيل لا يصح هذا في الاضافات والسلوب
الا يلزم منه اتصاف المبدأ بصفات حقيقية وهو باطل عندنا قلنا الكلام
العاقل له في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل بحيث يصح ان يحكم عليه بتلك
الاضافات والسلوب فان لزم اتصافه بالصفات الحقيقية فهذا وارد عليكم بطلت
ما عندكم فان قيل يجب ان يكون للفاعل مع اثره قبل ايجاده خصوصية ليست
له مع غيره والا لم يكن ايجاده له اولى من ايجاد غيره وهو ظ فان كان اثره اولى له

ولعله يجوز ان يكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعددا
فيلزم ان لا يكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا غير خصوصيته
مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان يكون كلتا الخصوصيتين بحسب ذات الفاعل لان
الذات الواحدة بجميع الجهات لا تكون بحسبها لها خصوصيتان متغايرتان
والمجموع ولا لم يكن ولعله يمنع وان اردنا بالمصدرية هذه الخصوصية
قلنا ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل مع اثره خصوصية ليست مع ما ليس
اثره مطلقا او الخصوصية خصوصية معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم
وان اردتم بالغير غير هذا الاثر لكن هذه الخصوصية مطلق الخصوصية التي تترتب
عليها صحة صدور الاثر عن الفاعل فلا نسلم امتناع ان يكون للواحد بحسب ذاته
خصوصية مع شيئين يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من
دليل اذ دعوى البداهة غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له بحسب ذاته
مع احدهما خصوصية وبحسب امر سلبي او اعتباري خصوصية مع الآخر
فان قيل انه لا يجوز ان يكون لما ليس له وجود في الخارج دخل في مبدائية
وجود الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون
له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطا لها فلا امتناع فيه فان وجود الاثر
كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان الخصوصية التي
تلزم ان وجود الاثر موقوف عليها امر اعتباري قطعا ليس له تحقق في الخارج
وانما المتحقق منشأ تلك الخصوصية وليس من شيء منه من قبيل امكان
المعلول الاول لذاته ووجوبه وجوده بالغير جهة صدور فلك وعقل منه الا انها
والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون للفاعل بحسب ذاته مع احدهما خصوصية وباعتبار صدوره هذا عنه
وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية اخرى فلا يكون للواحد من جهة واحدة
لا باعتبار امر غير متحقق خصوصيتان بخصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط
ومع الآخر باعتبار موجود آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعلا لكل الممكنات
الموجودة هو الله تعالى الحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر

الوجودات

وسائر الموجودات صادرة عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا
في بعض عباراتهم واسندوا بعض المعلولات الى ما لم يكما اسندوه الى العلل الابعاد والرضع
الى الشرط وغير ذلك لم يكن ذلك مناقضا لما اعتقدوه وبنوا عليه مسائلهم ومن نظر
لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى عندهم المبدأ الفياض
بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع
واتصافات الكواكب وغير ذلك اشهر من ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادر
من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك
الحوادث مع ان المبدأ الاول بعد تمام استعداد القابل للوجوب بسبب تلك
الحركات كاف في ايجاده وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد
احدهما بحسب ذاته والاخر بسبب صدور الاول منه صار قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضايعا
محضا من غير ثمرة يعتد بها على انه اذ في كل موضع برهنت ان ينبتوا مطلوبا
بانه يلزم من اشتراطه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يتعلل هذا
ما اوضح لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة اذ صدور احدهما بحسب
ذاته والاخر باعتبار صدور الاول والقدماء قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى
واقرب بالحمل على المسامحة والتجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره الثاني
من وجوه الاستدلال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ما نقل بطريق النقض
الاول انه لو صدر عنه ا وب لكان مصدرا لا وما ليس ا اذ ب ليس ا
وكذا كان مصدرا لب وما ليس ب وانه تناقض وفساده ظاهر اذ ليس
ليس ان نقيض صدور ا منه لا صدور ا لا صدور لا ا كان يقال مصدر
لا الانسان والا لا يصدر الذي هو نقيضه فانه ليس فيه تناقض
ولا تناف واما التناقض اذا قيل صدر منها الشخص ولم يصدر منها الشخص
الثاني ان يقال لو صدر عن الواحد ا وب من جهة واحدة صدق ولا
صدق منه او لم يصدر عنه لان الجهة الواحدة انه لما صدق الاول

فقط واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة
صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فصدق انه صدر عنه آ ولم يصدر
عنه آ من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا النقض هو الذي اختاره
الرئيس ابو علي وكتبه الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه البرهان على هذا المطلب
والاعتراض عليه ان الشرطية اعني قوله لما صدر عنه الباء الخ كاذبة فان
اللازم من صدق ان الباء صدر عنه من تلك الجهة ليس انه لم يصدر آ من تلك الجهة
بل انه صدر عنه ما ليس آ من تلك الجهة وهذا ليس نقيضا لقولنا صدر عنه
آ من تلك الجهة ولا مستلزما لنقيضه ولو سلم الاستلزام لفساده ولو سلم لزوم الاول فلا يلزم التناقض
فان الموجبتين مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المنطق
فان قيدت احديهما بالدوام منع صدق فيهما قال الامام الرازي العجب ممن
يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف
اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان قال شارح
الاشارات كان هذا الحكم اعني ان الواحد الحقيقي لا يوجد منه من حيث هو واحد
الا شيء واحد قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما يورد في صورة الاستدلال
التنبيه لا حقيقة الاستدلال فلا نعيد ما يرد عليه من الاعتراضات ونحن
نقول اذا حمل هذا الحكم على ما فهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه
من الوضوح بل في كونه في غاية الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي
لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو تعدد القوابل لم يتصور
صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون
هذا كاللغو من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء
من الاشيا لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات
الفرضية فانه لا يجدي في معرفة حكم وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد
الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد النزل
وسلم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز

ان

ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بيناها وان لم ذاتا
وجودا ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تخرج الباطل
لم يعتبرها فان قيل وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود المعلول
الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمة قلنا مرادنا الوجود العام
المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري
لا يصلح ان يكون عين ذات الواجب وانما نزاعهم في وجود خاص فليس الكلام
مناقضة ثم لا يخفى ان قولهم ان الاليق ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام
خطابي لا ان يليق بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك الشارح ح
الذي يدعي ان اكثر الفضلا انما تحيروا في هذه المسئلة لعدم تعمقهم في الاسرار
الحكمية وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة هذه الحيرة انه لم يصدق لورود
هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر
الى سببين كذلك وكان السبب الاتم وجودا من السبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته
وهذا موضع على ما لا يطابق كثيره وهذا كلام بعد ان اعترفنا وقولهم الاشرف مع
الاشرف مقدمة خطابية والعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلب
وضمها الى استدلاله الاستدلال الظاهر بطلانه لانه ان اراد بالمسببين الاتم والانقص
ذاتي المسببين الموجودين فليس هناك مسببان موجودان متغايران بالذات
حتى يكون احدهما اتم والاخر انقص وجودا بل الموجود هو العقل الاول كما هو
المشهور عنهم والمبدأ الاول بواسطة كما ادعاه وان اراد بهما ما لم يدخل الى السببية
في الحد فلا نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة بهذا المعنى فان القول
بان كل ما هو معلول فهو انقص وجودا من علته لا يفيد شيئا فالاسباب بها
مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا فان قيل المراد ان السبب الموجد
بالنظر الى بعض ما له دخل في السببية اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها
قلنا هذا اعتبار وهمي محض فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول
بالنظر الى وجوبه بالغير اتم من وجوده بالنظر الى امكانه وان وجوده في ذاته

لا سيما بعد هذا في التمام والنقصان فكيف اذا نقل وجود المبدا الاول
بالنظر الى وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل
الاول في ذاته فان اللازم مما ذكرنا من ان يوجد جميع الممكنات ليس
الا المبدا الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به ولا اظنك تسلم
ولعلك ان كلامهم في هذا المطلب للمحقق مما اذا نظر المتامل الى اوجهه
تبين له وجوه من الفساد ولهذا من كان دابه الورع منهم وكان
مجتهدا في ذلك كل الجهد اعترف هنا لو رد دكثير مما يورد عليهم ولين
قطع الطالب للحق النظر عن جميع ما قررناه وعن غيره مما تركناه وعطف نظره
الا انصاف في انهم كيف حصروا جهات تعدد المعلول الاول في ثلث من ان
له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا منه وتعقلا لذاته وتعقلا لتعقله
وتعقلات لمعلولاته الى غير ذلك كيف صدر عما هو اقرب الى الوحدة
لخمسة وهو العقل الثاني اشيا اكثر وجلا وهي الفلك الثاني بما فيه
الثوابت الغير المحصورة وما رصد منها الف وسبعمائة وسبعة واربعون
عما بعده الى العقل العاشر مع بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عن عشرة
وكذا صدر عن العقل الثالث والرابع والخامس او ام اكثر مما صدر
من العقل السادس فان افلاك العلويات اى زحل والمشترى والمريخ
الصادرة عن العقول الثلثة على زعمهم اكثر جزءا واحد من فلك الشمس
من العقل السادس لان كلا منها مشتمل على عدد دون فلك الشمس
وكذا اجزا فلك عطارد زايد على اجزاء فلك القمر الواحد وامثال ذلك
من احوال العلويات والسفليات لكفانا في ان نتحصل ان ما اوردوه
في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها اهون المطالب لكان اوهن
من نسج العناكب فكيف باصول الامور واعظمها ونوسا السموات
والارضين وكيفية وجودها علينا ولينا اشتغلنا بدفع ما يكلف بعضهم
في النقض عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام ولتشتت المرام
والحق ان التصدي للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى العالم خوض

في لجة غامرة لا يدرك ساحلها ولا يوجد اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى
العاقل ان لا يتجاوز عنها لما تحقق من متين النقل ويقين من براهين العقل
والله الهادي واليه النهايات ومنه المبادي **المبحث الرابع** اثبات الصانع
للعالم اعلم ان الملين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوما بينا احتياجه الى
صانع لانه كان في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للترجيح اذ احتياج كل حادث
الى موجد يوجده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا و
الدهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع فهذا ان كان باطلا
ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع
الموجب الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق
ومعنى الامكان استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ورجح
احد المتساويين على الآخر بلا مرجح بديهي فوجود العالم محتاج الى مرجح وذلك
المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منتهٍ الى واجب الا لجزم الدور والتسلسل
وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المط والاعتراض عليهم ان احتياج الممكن
ولو كان قديما فرضا الى ما يرجح احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في المآل
المفيد لوجوده مثلا ونقل الوجود افادته بعض البينة وقبلنا يكون الوجود
له غير حاصل ولا نتصور هذا في القديم فان قيل نحن نجوز كان في كلا
الفاعل والصانع ومرادنا بها علة لا كل وجود العالم بدون وجودها قلنا
يلزمكم جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها الا ان تجوزكم لوجود
حوادث متعاقبة الى غير النهاية مسلم بجواز عدم انتهائها الى الواجب
مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان
وما فيها كترتب افراد العلية فاذا جاز ان لا ينتهي اجزاء الزمان وما فيها الى
الى جزء لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله من الزمان فليجز عدم انتهاء افراد العلة
الى علة لا علة قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية
ان تمت دلت على استحالته مطلقا سواء كانت الامور مجتمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما بينا في اوائل الكتاب وان لم تتم لم يثبت عدم جواز

مبحث اثبات صانع العالم

شيء من الصور الثلث فاذا لم تحصل تلك الدلائل ثبتت لعدم جواز صورة من
من الصور الثلث ولا استبعاد في عدم جواز الاخرى ايضا فان قيل لنا دليل
على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل ما سواها بل على اصل المدعى
اعني ثبوت علة للعالم واجبة فانها لو تسلسل بان موجودات العالم لو كان بعضها
علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية وهو مستلزم
المحال والملازمة الاولى بينة اذ المفروض عدم ما هي العلية من تلك الموجودات
فلو كان منها ما هو غير محتاج الى العلة لتناهت العلة معه والمحتاج الى العلة
ممكن قطعا واما الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة
الى اجزائها والمحتاج الى شيء اي شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنا
بل ممكنات غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست
الا علل ومعلولات يجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعلة المركب
لا تستقل الا بعد جزء من اجزائه فلها علة موجدة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك الايجاد خارج عنها اصلا اذ لا بد لكل ممكن في وجوده من علة
اما نفسها او موصوري الثلث وبينة عليه بان العلة الموجدة للشيء يجب ان
تكون مستقلة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه ولا جزؤها فان كل
جزء مربوط لانه لا شيء من الاجزاء كافيا في وجود السلسلة فضلا عن كل جزء
وايضا يلزم توارد العلل المستقلة عن معلول واحد بالتشخص اعني مجموع
السلسلة فكل جزء منها اما الاول فبعيد واما الثالث فلان الموجد المستقل
للمركب الذي كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون موجدا لكل جزء منه اذ لو كان لشيء
من اجزائه موجد اخر لاحتاج المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا
مستقلا فيتوارد كل الاجزاء بالعلة على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها
علة لنفسه ولعلله لما بينا ولا يخفى استحالته ولا جزء واحد بعينه وهو ايضا
باطل للزوم مثل ما ذكرنا في القسم السابق ولان علية اولى يكون بها علة المجموع
لان احادها الاجزاء المجموع اكثر واما خارجة منها وهذا ايضا باطل لانها لا تخلو
اما ان يكون لذلك جزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين على معلول واحد او

لكن

لا لكن يلزم تخلف من حيث انه اذ المفروض ان لكل جزء علة في السلسلة وان
السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير لزم تناهيها اذ هذا الجزء صار طرفا لها واما
الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لا بد ان يكون موجدا لجزء منه اذ لو
وجد جميع الاجزاء من دونه لوجد المركب بدونه لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجدا له
اذا استحال كل واحد من اقسام الشيء استحال ذلك الشيء فثبت استحالة ان يكون
للسلسلة المفروضة علة موجدة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة
الملزوم باستحالة اللازم واستحالة التناهي المطلوب الاول واذا استحالت هي لزم انتهاء
سلسلة علية اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون ممتنعا فبقي ان يكون
واجبا لذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب الثاني الذي هو الغاية
قلنا مجموع الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فلا نتصور ان يكون لمعلوله غير مجموع علل
تلك الاشياء وهذا امر بين وموضحه المثال الجميل الجزئي الواقع بان نعتبر المبدأ
الاول مع عدة معلولات كالعقل الاول والثاني والثالث مثلا او كالعقل الاول
والنفس الاولى والفلك الخامس فههنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء ونحوها
اي علل تلك الاشياء الاربعة في كل منهما المبدأ للعقل مع العقل الاول والعقل الثاني
كذلك علة كل من المجموعين ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل الا ان يكون
كذلك ولا يتفاوت الحال بان يكون تلك الاشياء متناهية او غير متناهية ففي
السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع علل اجزائها فان قيل هذا كلام خارج عن
الترجيح فانا حصرنا اقسام علة السلسلة وبينا بطلان كل قسم بالدليل فهو مثل
هذا في المنطق التام للمنع فعلى المعترض ان يقدح لنا في الحصر او في مقدمة من مقدمات
الدليل وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هذا منع اجمالي للدليل بانه معارض
للضروري فهو غير تام بجميع مقدماته وبطلانه مستغن عما ذكر بعده والتفصيل انا نختار
ان علة السلسلة جزء معين منها ونحكم بانه قبل المعلول الاخير الذي ليس بعلة لشيء
ويلزم كل السلسلة من جانبها المتناهي وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها
ممنوع اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد وجد المعلول
الاخير قطعا ووجود السلسلة لا يتخلف عن وجود هذا الاخير واما الثاني فلانه لم

الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجدا لكل جزء منه ان اردتم انه يجب ان يكون
موجبا بنفسه موجبا لكل جزء فهو مسلم واللازم انما تخلف المعلول عن العلة المستقلة وانما
تتقدم عليها او بطلانها بما هو ذلك فيما اذا كان المركب مترتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون
علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة او لا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول
وهو المركب وجزء الاخر ايضا من علتها المستقلة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول له
وهو الجزء الاول على العلة فان اردتم انه يجب ان يكون موجبا بنفسه او بما داخل فيه موجبا
لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل المعلول
الاخير وليس شيء من اجزائه علة مستقلة لها وعلة هذا المجموع مجموع ما قبل جزءه الاخير لا غير
وكذا في المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل التي المجموع
الثاني اليها لا نهاية لها داخل في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة
لمجموع من السلسلة وكل جزء علة لجزء على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد
السلسلة بالاستقلال موجد لكل جزء منها بما هو داخل فيه على هذا القياس
المجموعات الاخر وليس فيه توارد علتين على علل السلسلة ولا على شيء من اجزائها
ومن هنا اتضح الجواب عن الوجه الثالث ايضا واما الرابع فلان ما ذكره من
الاولوية ممنوعة وما اورده في بيانها مدفوع بان الجزء الذي اخترناه العلة مستقل
لها اذ هو المستقل بايجاد السلسلة دون غيره بما قررناه لا نفيها قال بعض الافاضل
في جواب هذا الاعتراض من انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة
لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان
ذلك البعض متقدما على نفسه قطعا ووجه اندفاعه بما بيناه من انه لا يلزم ان يكون
موجدا للكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بل يجوز ان يكون موجدا للاجزاء بما هو داخل
فيه وايضا بعد ما قال في دفعه اعترض من ان ما قبل المعلول الاخير يجب به جملة
السلسلة بل يجب به المعلول الاخير ويجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام
فيما يجب الجملة بذاته فاندفع الاعتراض ولا يخفى ما فيه بعد هذا الكلام لان
المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجود
السلسلة بها وهو تعليل الشيء بنفسه ولو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال

اذ

اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها بل لو ثبت
الواجب كان الدليل لغوا وليس المقصود من الاعتراض الا هذا ولزم ما ذكره ان يكون
اجزاء المعلول المركب حتى جزءه الصوري من تمام موجده المستقل لذلك المعلول لا يخفى
بعدهما وليس كذلك كما قررناه من الاعتراض هو ان مراد من قال علة السلسلة بعضها على
معنى انه يكفي بنفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان الثاني منها علة للاول و
الثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة علة فيما تحته فلم يكن الواحد
الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة غير علل الافراد ولا استحالة في تعليل
الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان يعلل اشياء كل واحد منها بما قبله في الترتيب الطبيعي
فلا يحتاج الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تعليله بنفسها على معنى انها كافية
في وجودها بما قبلها وانما المستحيل تعليل شيء واحد بعينه بنفسه وانا قلنا ان ارادة
ما قررناه لانه صرح اولا بان مراده بالنفس ما هو غير خارج فظهر من كلامه ان النفس
ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده لكل واحد من الاشياء
في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في الترتيب الطبيعي المجموعات
الواقعة في السلسلة من تمامها وما ينتقص منها واحدا واحدا بالتنقيص او بتنقيص الى غير ذلك
ويدل على هذا ان محصل المعلل الجملة الملحوظة كذا وعللها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر
من التامل في كلامه وكذا المراد بما قبله في هذا الاتضاح المجموعات بخلاف قوله اولا الثاني
منها علة للاول والثالث للثاني وهكذا فان مراده بالاول والثاني والثالث اجزاؤها
لا المجموعات والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع ايضا فان ذلك الفاضل
في جوابه بانه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان كل واحد منها
موجود ممكن وكان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك
الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة ولما كان
لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة
للكل جميع تلك العلل الموجدة للاحاد وح يقول جميع تلك العلل التي هي علل موجدة
للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها و
الاول يعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة لها محال لان العلة الموجدة للشيء سواء

كان ذلك الشي واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان
يتقدم بالوجود على ذلك الشي ومن البين تقدم المجموع على نفسه وجه اندفاعه انه علم
انه مختاره في تحقيقه هو الشق الثالث وهو متكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد
على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه
على ان في تقريره تزويرا قبيحا وذلك انه بعدما حكم بلزوم ان يكون علة مجموع السلسلة
علة للاجزاء كل واحدة منها داخلة في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال علة الجزء من اجزاء الشي اما عين
ذلك الشي او جزء منه او خارجة عنه ولا يخفى قبحه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والترديد يستدعي ان يكون
من اشياء يكون لكل منها احتمال بوجه وانما اشتغلنا بما اورده مع سخافته
لئلا يتوهم الناظرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع
عن الدليل ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا يختص باستحالة
العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية
الى الواجب فانه بعينه جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات
تفاوت وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب لحصلت
سلسلة كل جزء منها علة للآخر وهو يستلزم المحال بيان الملازمة الثابتة ان السلسلة
ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاؤها والمحتاج الى الغير سيما الى الممكنات
ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل ان يكون علتها
غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس السلسلة او داخلة فيها
او خارجة عنها والكل باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد
لجزء السلسلة فهو باطل لان شيئا من اجزائها ليس جميع تلك العلل ولكن لكل جزء منها
ولان من اجزائها ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول
محض ولا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة
وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة لان الموجد المستقل للمركب لا بد ان يكون
موجدا مستقلا لكل جزء من اجزائه الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من اجزاء الممكنة علة
لنفسه ولعلته الممكنة او لعلل الممكنات وان كانت بعضا معينا من الاجزاء فهو باطل

لما ذكرنا

لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل من التوارد ولانه ان كان من الاجزاء
الممكنة فعلته اولى بذلك منه بان يكون علة السلسلة ويلزم ان يكون علة لنفسه ولو فرض الكل
الاول لعلته ايضا وان كان الواجب يلزم ان يصدر منه اي الواحد الحقيقي اشياء كثيرة
هي السلسلة وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور بطلانه اذ لا يتصور ان يكون
علة من اجزاء الشي خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد الواجب وايضا
لا بد ان يكون موجدا لجزء منها فان كان لجزئها الاول لزم امكان الواجب وان كان لجزئه
الآخر فلا بد ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة ويلزم توارد العلتين على معلول واحد
وان لم يكن له علة فيها فيلزم الخلف من جهة ان المفروض ان كل جزء من الاجزاء الممكنة
علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اولا الى الواجب الاول فان كان
ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب او الخلف فالالزام وارد عليهم
لانهم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب ويجوز ان يراد النقض الاجمالي على
استدلالهم بهذا الوجه اخر الراي ايضا وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع
مقدماته لزم ان لا يصدر من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شي من الاشياء
وهذا باطل قطعا او يقال بعبارة اخرى وهذا باطل مع ان الملازمة ثابتة لانه لو صدر عنه
واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلوله وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر فهو محتاج
الى موجد مستقل وهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج عنه والقسم الاول باطل وهو
وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد
ان يكون موجدا لجزء من المجموع لما ذكرنا فان كان جزؤه الواجب فاستحالته ظاهرة وان
كان ممكنا فللوجهين الاخيرين من الوجوه المذكورة على تقدير كونه واجبا وعلى كل تقدير
ينتقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلته لكانه حتى تنتهي العلل واما الثاني فلان
كان ذلك الموجد الجزء الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان
ان كان الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر المفروض ولا المجموع ففي
ما عدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدوره من الواجب على تقدير صدق بعض
من مقدمات الدليل وفي الاخير لزم صدور الاثنين منه فعلم ان صدق جميع المقدمات
يستلزم احد الامرين وهو المطلوب فان قيل الالزام غير وارد عليهم لانه لا يلزم عند صدور

الاسمين من الواجب بجهة واحدة كما تخيلوه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء
وباعتبار صدوره هذا الشيء عنه يصدر المجموع قلنا اعتبار الشيء بعد معين اعتبار
المجموع فلا يتحقق منا اوان احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور الاخر والثاني
في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر اظهر من هذا فلا سبق لادعائهم هذا
فانه يعود الالزام عليهم بكلامهم وليس المقصود الا هذا فان قيل الممكن والمحتاج
الى العلة في نفس الامر هو الشيء والمجموع ليس الا هو وذلك الصادر عن الواجب وليس
بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج غير احتياجه و
ما يقال ان المجموع ممكن اخر فله احتياج الى علة بمجرد اعتبار لا يلزم منه شيء في نفس
الامر وانما يلزم لو كان ممكنا مستقلا بحيث يكون احتياجه متغايرا
بالذات وليس كذلك قلنا هذا لا يبعد لكنه عليكم لا لكم اذ يتوجه على استدلالكم
ان يقال يجوز صدور كل جزء من علة لا شيء في نفس الامر شيء اخر لم احتاج
الى علة بحيث لو فرض عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علة فقولكم
نحن ان ما ذكرتم في دفع النقض حق ما الزموا انتم ايضا ان استدلالكم على اصله
ساقط **المبحث الثاني** [مطلب في التوحيد] توحيد الاله جل ولا اي نفي الكثرة عنه والكثرة في
الاشياء تتحقق اما بحسب الجهات كما يقال في الانسان كثرة اي له افراد متعددة
او بحسب الاجزاء الذهنية بان يكون ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل او بحسب
الاجزاء الخارجية بان يكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء اما متمايزة في الوضع
كتركب الانسان من الراس واليد والرجل وساير الاعضاء وتركب المركبات من
العناصر واما غير متمايزة في الوضع كتركب الاجسام من الهيولى والصورة على
زعم الفلاسفة واما بحسب الموضوع والعارض وهذا على وجهين اما ان يكون
ماهية ووجود عارض لها يكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند
الجمهور واما ان يكون موجود له عرض لم يوجد او كساير الموصوفات وصفاتها
الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة نفى الفلاسفة جميعها عن الله واما المليون
فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما سيقع الاشارة اليه في اثناء المباحث
ان شاء الله تعالى ولنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب الجهات في هذا المبحث

وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى في اربعة مباحث اخرى وينبغي
ان نحرر اولا الدعوى فان ههنا مقامات وللناس فيها مقالات اذ للاله القديم
ووجوب الوجود والايجاد وتدبير العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف
بكل منها خلاف اما القدم اي الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد انكر التعدد فيه
جميع الطوائف سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات ازلية من
الوحدة والحسنة والعالمة والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل يثبتونها فقط
ويسمون انها لها احوالا ويزعمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبهم في
هذا موكول الى كتب الكلام بهم المسامتون في توحيد الله تعالى في صفة القدم
ولهذا سموا انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا الصفات موجودة قديمة
به تعالى لكنهم احالوا تعدد ذوات قديمة واما الفلاسفة فقد بالغوا في تجويز تعدد
القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك قديمة وقد مرت
اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك ومن المجوس طائفة يسمون الحرانيين يقولون
بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس والزمان والهيولى والخلاء ووافقهم على
ذلك الطبيب الرازي واما الايجاد وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بتفرده
الله تعالى بهما ولا يشركون به شيئا في ذلك بخلاف ساير الطوائف فان المعتزلة
يجعلون جميع الحيوانات موجدين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على
خلاف ارادة الله تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بل ذات من غيره
تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى والخلق شيء
الا بمجرد واحد كما عرفته فيما سبق واما استحقاق العبادة فتوحيده تعالى به متفق
عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى الثنوية فانهم يقولون بوجود الهين
للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والامور الطيبة وهو خالق الشر ويسمي بعضهم
الاول يزدان والثاني اهرمن ولعلهم يرون استحقاق العبادة لهما واما الوثنية
اي عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا اعبدة لها بناء على زعمهم انها آلهة
غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها استحقاق العبادة وصفات الالوهية
بل يزعمون انها تماثيل شفعاء تامة ام عند الاله الحقيقي فلهذا يعظمونها وسد للوث

عنها وكذا وجب الوجود توحده تعالى به سبق عليه بين منتفي الا لسوق
التثنية والمط بالبحث هنا ماذكر في اثبات هذا منزل لهم على ذلك ولو احدهما
انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما ومعلوما ولا بد من امتياز
احدهما عن الاخر لاستحضر ورثنينية وتعدد بدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيئان فيكون مركبا فيكون ممكنا فلا يكون
واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هف والاعتراض عليه انما يتم
من ان كل مركب ممكن مبني على امتناع تعدد الواجب كما ستقف عليه فجعل مقدمة
لدليل هذا الامتناع يؤدي الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم لو كان وجوب
الوجود ذاتيا لهما وهو لم لا يجوز ان يكون عارضا لهما والا متمايز في العارض
لا يوجب التركيب في المعروض لجواز ان يكون متمايزا عن مشاركه في ذلك العارض
بذاته فان قيل لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب لان العارض
محتاج اليه الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة معلة اما الذات او حدها
او خارجة عنها والثالث لح والا احتاج الواجب في وجوبه بل في وجوده الى علة
خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان
الواجب وكذا الاول والا لزم الدور لان المعلول ما لم يجب من علته لا يتحقق وما
لم يوجد علته لا يجب هو منها ما لم يجب هي منها او نفرها لا يوجد كما حقق
جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب هذا الوجوب المتوقف
على وجود الواجب المتوقف على وجوبه فهذا توقف وجوب الواجب على نفسه سلمت
وانت قلنا هذا انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو مم اذ لا معنى
للوجوب الذاتي الا كون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده الى شيء اصلا ومعنى الاحتياج
بمعنى ضرورة كونه بهذه الحيثية اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على
ان الوجوب والامكان والامتناع امورا اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل وليس
للوجوب تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجودها المتوقف على ما ذكر ولو سلم فاذكرتم
معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته او جزءا منها او لازمه
ان يكون امرا مباينا له بالكلية والقسمان باطلان اما الاول فلو جود او لهما ذكرناه

من انه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عينا استحال عدم تحققه وبانها
ان وجوب الوجود يحمل على الله تعالى باشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه
لم يصح هذا الحمل منزلة ان يقال هذا الذات ذو هذه الذات والمشار اليه فيهما واحد
وثالثها انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية ذات الواجب فلا يكون
عينها واما الثاني فللوجه الاول من الوجوه الثلثة المذكورة في القسم الاول ولانه امر
الاعتباري يمتنع ان يكون جزءا من المحقق وللزوم التركيب في الواجب وهو مح
كما يصرحون به وثانيها ان واجب الوجود له تعين البتة لانه موجود وكل موجود له
تعين وتمايز عن ما عداه بالضرورة فسبب تعينه المخصوص اما الوجوب وجوده
او غيره والثاني مح لانه يلزم احتياج الواجب في تعينه الى غيره لان وجوب الوجود
عين حقيقته لما ذكر فكلاهما هو غير وجوب الوجود هو غير الواجب فيكون ممكنا لا واجبا
هف وايضا فحلا لا يخ اما ان يكون التعين المخصوص سببا لوجوب الوجود او لا يكون
احدهما سببا للاخر اصلا وكلاهما مح اما الاول فلانه يلزم منه الدور لانه يح يكون
وجوب الوجود متاخرا عن التعين لوجوب تاخر المسبب عن سببه لكن الوجوب
يلزم ان يكون مستقدما على كل شيء لانه عين الواجب الذي هو المبدا الاول لجميع الكل
واما الثاني فلانه لا يخ اما ان يكون الوجوب والتعين المخصوص معلولي علة واحدة
لحصل نسبتهما بينهما تلازم ازلا وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه وتعينه
الى الغير واستحالته بعينه وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد الوجوب
الذي هو عين الواجب بدون تعينه المخصوص وهو مح ويوجد التعين المخصوص
بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا فان قيل لزوم جواز الانفكاك بينهما على التقدير
الثاني مم لجواز ان يحصل بينهما اللزوم بسبب غير كونهما معلولي علة واحدة قلنا
قد تقرر في موضعه ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا احدهما علة للاخر او كانا
معا معلولي علة واحدة واذا بطل الشق الثاني يجب تحققا تعين الاول وهو ان
سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فانما يوجد وجوب الوجود يوجد التعين
المخصوص لامتناع تخلف المسبب عن سببه التام فامتنع تعدد الواجب وهو المط
والاعتراض ان هذا الوجه ايضا مبني على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فساده

في الوجه الاول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلي وما صدق عليه
والذي يعلم كونه عين حقيقة الواجب لا شك انه ليس ذلك المفهوم الكلي بل الصادق
عليه من فرده المتحقق في الواجب فيكون الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب
سببا للتعين المخصوص وعلى هذا نقول فلما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين
ان اراد به انه انما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المط اذ ربما يقال ان لوجوب الوجود
افرادا مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق الوجوب عليها قولا ذاتيا او عرضيا
ويقتضي حقيقة فرد منها ان يكون سببا لهذا التعين وحقيقة فرد منها ان يكون
سببا لتعين اخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل
امتناع هذا وليس ايضا ضروريا وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في الشفا
من ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود وتعدد الوجود
المتلون للماهيات يحصل بحسب اضافة الماهيات اما محض الوجود فهو في نفسه
لا اختلاف فيه حينئذ وسيجيء في كون الواجب محض الوجود في بحث اخر ان شاء الله
تعالى لا ان شا الوجود المحض ولئن تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على
امتناع تعدد الواجب فلا حاجة معه في المط الى شيء اخر اصلا ثم ان هذا الوجه في
غاية السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فلا تردد في انه سبب لما كان او
لما كان استبعد حلا وثانيها هو ما نقل عن الامام حجة الاسلام انه لو وجد واجبان
لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما فاذا اعتبر احدهما فاما ان يكون
وجوب وجوده لذاته فلا تصور ان يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين
واما ان يكون وجوب وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا اذ لا
معنى لكون الشيء معلولا الا ان وجوده ووجوب وجوده من غيره فلا يكون واجبا
ولا يكون وجوبه ذاتيا هف واعترض عليه بان ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته
او لغيره تقسيم خطا فان هذا التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما يكون
لعلة وليس كذلك اذ وجوب الوجود عبارة عن استغنائه عن الحاجة الى العلة فهذا
لا يستدعي علة حتى يقال ان علته اما كذا واما كذا ولا محيص عن مثل هذا في جميع الصفات

ما بينا

السلـ

السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس بجسم اما ان يكون لذاته
فلا تصور ان يكون غيره لا جسما واما ان يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره
وجوابه ان هذا مبني على ثبوت الوجوب وصفا ثابتا للواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه
فعليكم بيانه حتى نتكلم عليه ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب
الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره قلنا ان وجوب الوجود كما اعترف به المستدل مفهوم
كلي يجوز ان يكون له فردان فاكثر ويكون بعضها معلولا لشيء وافراد اخر غير معلول وهذا الحصر
لا يجوز ان يكون معلولا لاخر فهذه الادلة ليس شيء منها تمام الدليل على المط وانا
ما ظفرنا بشيء من قبلهم في هذا المطلب الجليل الذي هو من اعظم المسائل الالهية
شيئا ما يستحق ان يسمى برهانا وبعيد للمناظر فيه بيانه بل اذا نظر الى اصولهم لا يظهر
امتناع ان يكون شيئان واكثر كل منهما مستغن على الاطلاق عن غيره متميز عما سواه
بذاته لا يكون له شركة مع شيء في صفة ثبوتية بل في الاعتبارات العرفية والسلوب
المحضة واما نفي التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبينات
النقلية القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب من
قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات على المطالب
الاعتقادية لاوردنا بعض البراهين ليتضح لطالب الحق التفاوت بين الطريقين
والتفاضل بين الفريقين زيادة الايضاح لكنا عولنا في هذا على ما فصلت في الكتب

مبحث اتصافه بالصفات السلبية والثبوتية

الاسلامية والله ولي الهداية **المبحث الثالث وس** اتصاف الله تعالى بالصفات
السلبية مثل انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا في محل
وبالصفات الثبوتية مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض والباسط
وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها فمذهب اهل الحق الجواز بل الى وقوعه على اختلاف بينهم في كمية
تلك الصفات ونفاها الفلاسفة واهل البدع والاهواء من المليين سوى الفلاسفة
كالانصحية في علمه تعالى وذكرها بعد ان شاء الله تعالى ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل
البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي
قديم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يأولونها

بانه موجود لوجود هو عين ذاته معنى كونه قديما وباقيا ان وجوده ليس مسبوقا
بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها
السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشيا ومعنى كونه
قديرا ومريدا يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع
ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفا وبينا ان هذا المثل لا يوافق مذهبهم المشهور
وربما يقال في دفع هذا الدليل كلامهم ان مرادهم انه يترتب على مجرد ذاته تعالى الاثار التي يترتب
غيرنا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم
الجواز وبالواسطة لعدم الوقوع احدهما انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت
ممكنة قطعا اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج
الى الغير فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى لا الاحتياج
في اتصافه بصفة الى الغير وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى الواحدة من جميع الجهات
فاعلة وقابلة لهذه الصفة ولا يجوز ان يكون الشي الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة
الى شي واحد لوجهين الاول انه يصدر عنه ح الفعل والقبول معا فيصدر
عن الواحد الحقيقي اثران وقد مر انه ممتنع والاعتراض عليه بما مر لا يزيد عليه
من وجوه الفساد فيما ذكروه من الدليل على هذا مع ان ما شاء هو مع تمام ما ذكر لزم
امتناع كون الواحد قابلا لشي وفاعلا لاخر لم يقل به احد الثاني ان اجتماع فاعلية
شي وقابليته في واحد يستلزم اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشي
لذلك الواحد وعدم وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب
حصول المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المقبول الامكان الخاص
ووجوب حصول المعنيين المتنافيان وتنافي اللوازم ملزوم تنافي الملزومات
فيثبت امتناع اجتماع نسبتي الفاعلية والقابلية في شي بعينه وهو ثبت امتناع
ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب والاعتراض عليه من وجوه
الاول ان المحوج الى المؤثر عندنا هو الحدوث لا الامكان فالنزاع انما هو في صفات
قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم الثاني انا نسلم ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو
عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية

ايضا

ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفع موانعه وصار القبول بالفعل وجب
حصول المقبول قطعا وان اردتم بها نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل
مع انتفاء بعض الشرائط فتقتضي ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع ولا فرق
بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا وقد اجيب
عن هذا بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول فلا
يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول
وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شي واحد من جهة واحدة لزم الوجوب
وامتناعه من تلك الجهة وفيه نظر لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون
في محل قابل لكما هو محل النزاع لم يكن فاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا
موجبا فهو ممنوع اذ لا بد من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله
يجوز ان يكون مستقلا بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تنافيا في محل النزاع
اذ الاستقلال يتم من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول و
المقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شي واحد
الثالث انا لا نم ان نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المنافي للوجوب بل
الامكان العام المحتمل للوجوب فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولا
يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له وكحرارة النار
ورطوبة الما لهما فلا يلزم التنافي وقد اجيب عنه بان الامكان العام يحتمل الامكان
الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل فح تم الدليل
وفيه نظر لان هذا لو تم لزم ان يمتنع اجتماع شي مع ما ينافي قسما منه كان يقال لا يجوز
ان يجتمع كون الشي ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل ان يكون اسود والحاصل
انك ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل النزاع
فهو ممنوع وان اردت احتماله في الجملة فلا يلزم منه التنافي وقد اعترض على الدليل بانه
لا يمتنع ان يكون للشي البسيط الى شي اخر نسبتان مختلفتان بالوجوب و
الامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشي من جهة ولا يجب له من جهة
اخرى وهو مدفوع بانه لا يعقل ان يكون شي واجبا للشي في نفس الامر وغير واجب ل

فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجود شيء
آخر له ولا يقتضي جهة الاخرى وجوبه له واما ان يقتضي احدى جهتيه وجوبه له
والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم
بين وعلى هذا يمكن ايراد نقض اجمالي على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شيء
فاعلا لمقبول شيء آخر اذ فاعله الاول لم يقتض وجوبه للثاني وقابليته الثاني
لم تقتض امكانه الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له وثانيهما انه
لا يجوز ان يكون له صفة لا يكون صفة كمال بالاتفاق ولا خلاف فلو كانت له صفة
رابعة لكانت صفة كمال فيكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي
هو الصفة الرابعة وهو محال والاعتراض عليه ان المحال ان يحتاج في كمالاته الى غيره مستفيدا
لها عنه واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور
انفكاكها عنها فلا نسلم استحالته بل هو اعلى مراتب الكمال وهو غاية الكمال اذ معنى الكمال التي
ان يحصل له ما يلائمه ويستلذه ويترتب عليه مصالحه وحكمه وغايته ان يكون ذاته كذلك
من غير احتياج في حصولها الى غيرها ولا امكان الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك
لكانت الذات مع قطع النظر عنها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك
الصفات مح فلا ضير في ان يستلزم محالا ولو كان المراد بها مع قطع النظر عن
تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الحاصل له اذ بقطعك
النظر عن الصفات واعتبارك تجردها عنها لا يلزم تجردها عنها في نفس الامر
وما لم يكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو
لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا وقد يذكر لبيان امتناع ان يكون
له تعالى صفة رابعة وجهان آخران احدهما انه لو كانت له صفة رابعة لزم الكثرة
اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب
واحدا من جميع الوجوه وثانيهما وهو الراجح انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك
انه لا يجوز ان يكون ذاته او صفته محتاجا الى امر منفصل عنه ولا بد اما ان يستغني
كل من الذات والصفة عن الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو بين
امتناعه واما ان يكون يفتقر كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا وهو استحالته

حيثية عن البيان او يكون احدهما محتاجا الى الاخرى دون العكس فيكون
احديهما ممكنة ولستم قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته والوجهان في غاية السقوط اما الاول فلظهور المنع على مقدمة امتناع
هذا التكثر ووجوب كون الوجوب واحدا بالنسبة الى هذا التكثر ممنوعان
واما الثاني فلما عرفت من عدم الملازمة على امتناع تعدد الواجب بانه لم يثبت
بالنظر اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا الاستدلال عليه وايضا لا نسلم
ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة لذاتها بل ممكنة وما وقع في
كلام المصنف من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس المراد
منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته بمعنى غير مفتقرة الى غير ذاته
لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة الى صفاته
دون سائر الموجودات ويلزم التخصيص في العلل العقلية فارادته بعيد جدا
بل غير صحيح اصلا وانما ذكرنا كلام هذا الماهر غير مصرح ان علة الافتقار الى المؤثر
عندهم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل
ويشعر بهذا عبارة الشارح حيث لا يجوز ان يتوهم منها ان ذاته تعالى فاعلة لها بل
انها غير مفتقرة الى غيرها والمغايرة غير لازمة بين الذات والصفات في نسبة وجوبها
الى الذات بحرف اللام فتامل واعلم ان ابا علي قرر في كتاب الاشارات ان الواجب
الاول يعقل كل شيء وان الصور العقلية لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض وشنع
بليغا على من توهم ذلك الاتحاد وحكم بانها صور متباينة متقررة في ذات
العاقل فيلزم ان لا يكون الاول الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا
على كثرة فالتزمه نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه
ذات الله تعالى عن الكثرة والكثرة الحاصلة بسبب تعقله للاشياء كثرة في
لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة
المعلولات واللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة
في ذات العلة او مباينة لها الا انها متاخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها فالاول
الواجب يعرض لكثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك

كثرة ما لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه لوحدته هذا محصل كلامه
ولا يخفى عليك ان هذا يهدم من المتكثرين اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة
فيما بينهم مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة
لذات الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولة لها وذاته فاعلة لاشياء كثيرة وقابلة
ايضا لها وهذان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثيرا من
احكامهم ومثل انه تعالى غير متصف ولا يجوز الاتصاف بصفات غير اضافية
ولا سلبية فانه صرح باتصافه بالعلم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا
ولزم من تجويزه الاتصاف تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان ليس
في كلامه دلالة على الاتصاف بها ومثل ان معلوله الاول مباين له وهو عقل قائم بنفسه
كما هو المشهور منهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته الصور العقلية
القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم وانما التزم هذا لانه راى استحالة
ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به قدماؤهم من نفي العلم مطلقا عنه تع
وانما اشنع وابعد من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة على حقائق الملك ودقائق
واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورايه على ما هو شان الفلاسفة و سلب
العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض وجعله ادون مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم
كثيرا من الاشياء بل جعله جمادا لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون
علوا كبيرا ومثل ما قال به المشاؤون من اتحاد العاقل بالمعقول و الصور العقلية
واستحالته هذا ايضا بينة وقد اعترف ابو علي في الاشارات وغيره بالرد عليهم
وما قال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ و المعاد من ان النفس اذا عقلت شيئا
اتحدت بالمعقول فتوهمنا على انه وضع ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين
لا لبيان ما هو المختار عنده كما ذكره في اول هذا الكتاب و للغفلة عن هذا
توهم انه يختاره في ذلك الكتاب خلاف ما اختاره في الاشارات وغيره وانما
ارتكب مولانا هذه الامور المستحيلة لئلا يلزمهم ما لزم ابا علي من الحق الذي يطلعهم

لقواعد مذهبهم والعجب من ابي علي مع ذكائه الذي اعطاه الله مخالفا لقواعدهم
في اوهام الخواطر لا تعدله ذكاء كيف تاتي منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد
بدلائل وحجج يسميها براهين قاطعة ثم بعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بانتقاضها
ويدونها كل ذلك في كتاب واحد وهل هذا منه وما يقع من غيره من المخالفات في
آرائهم ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم لكثرتها مثل ما سمعت الا
الادل دليل على ان قولهم فيما يقولون وعلمهم وثوقهم بها بما يستدلون والا فان كان
ما اورده السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهمها الخلف الواردون عليهم
فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا اغبياء لا اذكياء او فهموها وعرفوا قطعيتها
وحقية نتائجها ولكن انكروها عنادا فيكونوا سفهاء لا حكماء وعلى كل تقدير لا يبقى
وثوق بكلام واحد منهم اما الخلف فلاتهامهم بالجهل او العناد وكلام واحد منهم
لا يوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم السامعين منهم هؤلاء المتهمون
الغير الموثوق بنقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون ويسمعون ما ذكرنا
ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين العقل والحق المبين خصوصا
ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اريناكه ولا ينفك
عن مثل ما وقع له واعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور لا لهم بمجرد العقل
والراي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا الله في سلوك
طريق معرفته عن الغواية **البحث الرابع** انه تعالى هل يجوز ان يكون
له تركيب من اجزاء عقلية او لا لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها
متميزة عن كل ما عداه ومباين له وان منها متشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة
في العموم والخصوص فبعض وجوه المشاركة شاملة للكل كالوجود والوجوب
ونحوهما وبعضها الاقل واقل وان ما به المشاركة غير ما به التميز وان وجوه المشاركة
الغير الشاملة للكل هي من قبيل ما به التميز من وجه ثم ان ما به يتميز الموجود عن
جميع ما عداه ويسمى تعينا لا يمكن ان يكون خارجا عن حقيقة الموجود والا كان
هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس حقيقته من غير
ان يكون له ماهية كلية منضم اليها شيء آخر به يتميز هو منها عما يشاركه فيها واما امر آخر

بحث الرابع في التركيب من الاجزاء العقلية

داخل في حقيقة الموجود وعارض لماهية الكلية وهذا على ضربين احدهما ان يكون
تلك الماهية مقتضية مستلزمة لتعين فرد مخصوص وح يجب ان يكون تلك الماهية
منحصرة في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه اذ
لا يتصور ان يتحقق ما به يتميز هذا الفرد عن كل ما عداه في فرد اخر وذلك كما في العقول
على رايهم فان كلا منها نوعه منحصر في فرده وثانيهما ان لا يكون تلك الماهية مستلزمة
لتعين فرد مخصوص وح يجوز تعدد افرادها واما المشاركة بين الكل فهو خارج
عن ماهية افراده اذ ليس ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن والجوهر
والعرض وهو العرض العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
الاربعة الاتية واما المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا للافراد اما
تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان يكون
عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى الحيوان
وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان والفرس
وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل امران عقليان للماهية المركبة
في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان الذي
هو جنسه واخر هو الناطق الذي هو فصله يتركب منهما الانسان والا لامتنع
حمل احدهما على الاخر اذ المتمايزان بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الاخر
ولو كان بينهما اي اتصال يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا
ولو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء
واحد هو زيد مثلا فاذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر مبهم يحمل
للانسان والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منهما وهو جنسها الذي هو
الحيوان ومن امر اخر يحصل الاول ويعينه اي يجعله مطابقا لخصوص زيد وهو
الانسان فهما امران عقليان للانسان لا خارجيان وكذا النوع ايضا عقلي
للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا ايضا
واخر هو التعين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله العقل عند ملاحظة
اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يماثله والى امر مخصوص به يميز عما عداه فرد

مثلا

فرد مثلا هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق وهو ما به يتميز عما عداه لا ان
هناك موجودات متعددة متمايزة في الخارج والدليل على هذا ما ذكرناه من
انها لو كانت متمايزة الوجود في الخارج لامتنع حمل بعضها على بعض وان النوع
والجنس والفصل لو كانت باستقلالها ان كلا منها موجود في الخارج فهو في اثر
بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه ومنهم من
ذهب الى ان التعين موجود في الخارج واستدل عليه بانه جزء لهذا المتعين
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج الست وقد ظهر جوابه
مما قررناه وهو انه ان اراد بقوله انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع
وان اراد انه جزء في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب انما يفيد هذا سؤال قالوا
ان الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اي ليس بحيث ان امكن تصوره يحصل له
في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن مشاركاته في تلك الماهية
واوردوا لذلك مستند دليلين احدهما لنفي التركيب عنه مطلقا اي سواء كان خارجيا
او عقليا وثانيهما لنفي التركيب العقلي خاصة والاول ما قالوا لو تركب واجب الوجود
من اجزاء لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء من اجزائه
وافتقاره اليها وكل مسبوق بشيء مفتقر اليه ممكن ولا شيء من الممكن بواجب الوجود
فلو تركب واجب الوجود لزم ان لا يكون واجب الوجود واللازم باطل فكذا
الملزوم وهو المط والاعتراض عليه ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز
ان يكون مفتقرا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء فهو غير
بين فلا بد له من برهان يبين به استحالة ان يكون له اجزاء واجبة غير مفتقرة الى فاعل
واذا لم يكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن المركب مفتقرا الى الفاعل ايضا
فلا يكون التركيب على الاطلاق مستلزما للامكان ومنافيا للوجوب فان قيل
ان كان شيء من اجزائه ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى الفاعل فيكون المركب مفتقرا
الى ذلك الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وان لم يكن
شيء من اجزائه ممكنا لزم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالته قلنا قد مر
ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد الواجب فلا تم ما كان

اقول لو كان [illegible]
ذاتيا [illegible]
لا [illegible]
فانه لا [illegible]
انا [illegible]
عم [illegible]

متوقف عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل يعول عليه الا الاتحاد ومعنى لانتهى
الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر الى علة سواء كان له اجزا اولا وانتهاء
المركبات الى اجزا بسيطة لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو باطل ولم
يذكروا دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركيبه ولو قالوا الواجب مصطلحا
على ان واجب الوجود ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب
واجب الوجود لافتقاره الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم لكنه لا يلزم منه
ان لا يكون للمبدا الاول اعني الموجد الاول للعالم اجزا عقلية او خارجية
كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزا الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزا
العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف
ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه
واجبا فان قيل لا يكون الاجزا العقلية الا ماخوذة من الاجزا الخارجية فثبوت
الاجزا الخارجية مستلزم لثبوت الاجزا الخارجية وقد سلم امتناعه ههنا قلنا هذا
ممنوع فانا نجوز ان يكون للبسايط الخارجية ماهيات مركبة في العقل والمدركة
لا تأبى من ذلك الشي لان حقيقة كل شي سواه تقتضي الامكان وحقيقته تعالى
تقتضي الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتنافي اللوازم دليل على تنافي
الملزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيا من الاشيا في امر ذاتي جنسا
كان او نوعا فلا يحتاج الى تميزه عن المشاركات الجنسية وهو الفصل او النوعية
وهو التشخص المسمى بالتعين اذ الاحتياج الى احدهما انما يكون عند المشاركة
على احد الوجهين وهذا مبني على ان الفصل لا يكون الا لتميز الماهية عن مشاركتها
الجنسية وان تحقق الفصل للشي مستلزم لتحقق الجنس له فلما اذا جوز ان يكون
ماهية مركبة من امرين متساويين ويكون كل منهما فصلا لها مميزا عما يشاركها في
الوجود فلا يلزم من عدم مشاركة الواجب شيا من الاشيا في جنس عدم احتياجه الى فصل
حتى يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركب الماهية من
امرين متساويين وهو الكلام مبني على هذا وقد يقرر وجه عدم المشاركة بان حقيقة
الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سياتي بيانه وليست حقيقة شي مما سواه

مي الوجود

مي الوجود اذ كل منها ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شي منها هي الوجود لكان
اذ كل منها ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شي منها هي الوجود لكان واجب الوجود
لان ثبوت الشي لنفسه واجب ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود
فقط وسياتي الكلام عليه على الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان
الا ان يكون حقيقته تعالى مباينة لحقيقة كلها سواء عاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك
بينها وبين غيرها فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال ل
على انه لا يجوز ان يكون للواجب الوجود جزء اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا
الدليل ضايعا ومع انه قد عرفت عدم تمام الدليل على هذا المطلوب لهذا قال بعضهم
ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي فان قيل ثبت بالبرهان ان الوجود
بسيط لا اجزاء له لا عقلا ولا خارجا فحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت
انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد على التقرير الثاني ساقط قلنا اثبات ما زعم
ههنا حتى يسمع ما عليه فانه على تقدير تمام هذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب
عنه تعالى لا اتمام لذلك التقرير اذ على هذا التقدير يكون سائر المقدمات
المذكورة فيه لغوا وقد عورضت دليل المعتزلة القائلة ان الواجب لا يشارك شيا
من الاشيا في الحقيقة بان الواجب يشارك سائر الحقائق في الوجوب فكيف
لا يشارك شيا منها في الحقيقة واجيب بان الوجود ليس في اشيا شي من الممكنات
اي ليس ماهية شي منها ولا جزءا بل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب
لها في الوجود ومشاركتها له ان لا الشي منها في الحقيقة سواء كان حقيقة الواجب
هي نفس الوجود او موصوفة له وقد يقال في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست
الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود
فهي مشاركة في الحقيقة وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين احدهما ان الوجود
الخاص الممكن ليس ماهية له ولا جزءا بل عارض له فكيف قائما بالغير والوجود
الواجب قائم بالذات ولا اشتراك بين القائم بالذات والقائم بالغير والوجود
الواجب قائم بالذات ولا اشتراك بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة الثاني
وثانيهما ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية

والحق انا لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة وفيه نظر لان جوابه الاول
بالنظر الظاهر ليس معارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يجوز
ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض
ولا منع لها فلا فايدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجود
الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضا فتساقطا وليس
مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدى مقدماتها
ولا اقل من المنع وهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود عرضيا
للوجودات الخاصة فلا يكون وجها اخر في الجواب المعارضة لا للوجه الثاني بل الظاهر
ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا
للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يبطل به ما ادعاه المعارض من
ان مشاركة الوجودات الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وبه ان كان منعا
لمنع ادعاء المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل
لكن لا شبهة في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل
على ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به ما ادعاه المعارض من ان
المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة ومن ادلته ما ذكر في الوجه الاول فحينئذ
يحصل جواب تام دافع للمعارضة وقد عورض اصل الدليل الدال على ان الواجب
ليس له جنس وفصل وتعين زايد على ذاته بوجه الزامي متوافق فالوقت بان الجوهر
جنس لما تحته وتفسيره بانه الموجود لا في موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب
فوجب ان يكون الجوهر جنسا له فيلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود
له جنس من فصل يميزه عن مشاركاته في الجنس وتعين يميزه عن مشاركاته في النوع
واجيب بان ليس معنى الموجود لا في موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود
بالفعل بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا لا يصدق على الواجب
لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراءها ولا ماهية للواجب سوى الوجود
والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود بالفعل او ان احدهما انه لو كان كذلك
لزم امتناع حصول التصديق بكون الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهرا

واللازم

واللازم باطل فانا نصدق كثيرا بان زيدا مثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود
فضلا ان نعرف انه موجود معين وفيه نظر لان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية
وكل حكم ايجابي كالتصديق به موقوف على وجود الموضوع بالفعل لان المعدوم
كل شيء عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء
في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج
سواء كانت في نفسها موجودة خارجية اولا فالتصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل
موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل نعم لا يتوقف الحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده
لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهيته اذا وجدت كانت جوهرا ولو سلمنا ان
المزعوم ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت ذاتي الشيء لا يكون له علة والوجود
بالفعل في الممكنات لا يكون الا لعلة فلا يصح ان يكون ذاتيا لها مع توقف
ان ليس المراد من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا
قال الامام الرازي فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يستقم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث
متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع للحق من لواحق ذاته وذلك
لا يصلح ان يكون جنسا لانه لاحق عرضي وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك
في سائر كتبنا هذا كلامه وفيه نظر لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس
بل ان الجوهر نفسه جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر
جنسي بل ان الجوهر نفسه جنس بالاتفاق ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا
عدم كون المعرف جنسا الا اذا كان المعرف حدا وههنا ليس كذلك بل هو رسم
للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصري متحرك
بالارادة لا يخرج بهذا عن كونه جنسا للانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى لكون
معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما وجب ان يصدق
عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى وتم ذلك بالاتفاق ولا نعني
ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا المعرف ليس بصادق عليه تعالى

على قوله لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا
يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد
فليس الجواب من قبيلهم الامنع ذلك الاشعار وترتب على عدم الجنس والفصل
له تعالى امتناع معرفته بالحد لانه لا يكون الا مركبا من الجنس والفصل وقبح معرفته
تعالى بالكنه اذ ما لا يكون بديهيا تطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد وتعقل
العلم بكنه ذات الله تعالى ليس بديهيا وقد يقال غير الحد ليس طريقا لمعرفة
النظري بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق
الاتفاق من خواص الشي الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا على امتناع ان
يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المخلصين بصفاء القلوب
المتخلين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى

البحث الثالث

انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا اتفق المتكلمون سوى ابي الحسن الاشعري
واتباعه وسيما الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الا وجودا مجردا
واما سنسيه منها من الاقوال ماهية كوجود الممكنات واحتجوا عليه بانه لو كانت
له ماهية وجود غيرها لكان فانها قطعا والا لم يكن الواجب موجودا ويكون الوجود
صفة له وهو ممتنع لما بينا من امتناع صفات زائدة له تعالى ووجهين آخرين
مختصين بهذا المقام احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا للاحتياج
الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا وثانيهما
وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود
وان تكون موجودة بوجودين مما ضرورية الاستحالة مع ان كان الوجود السابق
على الذات ثبت المدعى والا تسلسل الكلام الى غير نهاية وجه اللزوم ان الوجود
على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آنفا فلا بد له من علة وعلته لا يجوز ان يكون
غير تلك الماهية لما ذكرنا في مبحث الصفات وكل علة متقدمة على معلولها بالوجود
بالضرورة والا لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا
دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون
تلك العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان يكون تلك الماهية موجودة قبل كونها

والا يمكن تخلف المعلول عن علته التامة فلزم ان يكون موجوده قبل كونها موجوده
وتكون موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما ثبتوا به امتناع الصفات
تقدم فلا فائدة في الحاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من الوجهين المختصين
بهذا المقام فانه انما لزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ماهية مقتضية منشئة للوجود واما اذا كانت مستقلة باقتضائه فلا يمكن زوال
الوجود نظرا اليه نفسه ولا يخرجه ممكنا واما على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم
باحتياج الوجود على تقدير كونه زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل موثر
يعطيه الوجود ويجعل الماهية متصفة به فهو مم اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول
واتصاف الماهية به قديم وقد عرفنا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم
تعليله بالماهية لكونها مقتضية ومستلزمة له فهو مسلم وهو الحق ولكن لا نم ان مستلزم
الشي ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود وهذا كما يقولون في الحكم
بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فيكون تشخصه في وجوده ولا شك ان تلك الماهية
ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وكذا قابل الوجود متقدم
عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطي الوجود والموثر فيه
لا في مقتضيه ومستلزمه ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج
الى فاعل يعطيه الوجود كما تقرر فيما تقدم ولا بد ان يكون موجودا فلم يلزم من
ذلك ولنا من الاستحالة الاول ان مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه كما عرفوا
مرون اذ افادته والتوضيح وجوهها ولا شك مفهوم على عاقل وكل من لاحظ
حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهة انه لا يصدق على شي قائم بنفسه بان يحمل عليه
مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا معنى لشي ان يكون قائما بشي ولا يعقل
قيامه بنفسه كما ان كل من تصور معنى المشي والضحك واللون والسواد وامثال
ذلك يعلم بديهة انه لا يحتمل ان يصدق على شي قائم بنفسه ولا شك في ذلك
وانكار هذا مكابرة لا تصور وراءها وهم يقولون ان ذات الصانع وجود هذا
المفهوم قائم بنفسه بل قوم هم لعنوا التأني اذ يلزم ان لا يكون الواجب تعالى
موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما يتصف بالوجود وعلى ما ذكروه هو نفس الوجود

لا للتصف بالوجود وبه يحسن من هذا بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا
الحقيقي الذي هو الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان
كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره الذي هو الضوء والضوء مضيء بنفسه لا بغيره
وليس للشي امر من المبتدي انه يمتنع اتصاف الشي بنفسه حقيقة وما يقال من ان
الوجوب واجب والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض
يجري في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان
الوجود في الخارج وجود لا موجود به والضوء مضيء في نفسه مضيء وهذا كما ان
السواد سواد بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف
لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشي بنفسه فان قيل … علم مما قاله كونه
عين الوجود لكونه موجودا وجاز لا يلزم منه اتصاف الشي بنفسه وهو ان ما
يصدق عليه مطلق الوجود طبايع مختلفة بدليل اختلاف لوازمها فان بعض
الوجودات يلزمه التقدم كوجود العلة وبعضها يلزمه التاخر كوجود المعلول
وبعضها يلزمه الاولوية كوجود الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود
العرض وبعضها يلزمه الاشدية كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف
كوجود الممكن الى الجهات التي تختص في هذين الوجودين واختلاف اللوازم
وتباينها يدل على اختلاف الملزومات وتباينها ويقال للفظ بهذا العام الذي
يحمل افراده باحدى هذه الجهات المشكك والمقول بالتشكيك فعلم ان
الوجودات حقائق مختلفة متباينة فلا يلزم من كونه تعالى موجودا ان يكون
وجوده عينه انه اتصاف الشي بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي
هو عين الذات حقيقة من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها قلنا
ان كانت الصفة عين الموصوف لزم اتصاف الشي بنفسه وان كانت غيره لم يكن
وجود الواجب عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان
الواجب وان كانت وجودا واجبا لزم تعدد الوجود الواجب وهو لا يقول به
فان قيل اذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج لم يتصف به الشي في الخارج فلا يكون
شي موجودا خارجيا قلنا لا يلزم فان اتصاف الشي بامر في الخارج يتوقف على وجود

ذلك

ذلك الشي في الخارج لا على وجود الامر فيه فان الشخص يتصف بالعمى في الخارج
مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما لم يكن الشخص موجودا في الخارج
وتحقيق هذا ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون
ظرفا لنفسه واذا قلنا مثلا زيد متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون
الخارج ظرفا للوجود او للاتصاف فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا
خارجيا لان الخارج … ظرفا لنفس الوجود ويكون زيد موجودا خارجيا
ولم يعلم حال الوجود انه موجود خارجي اذ اتصاف الشي في الخارج يجوز ان
يكون بامر موجود فيه كالسواد وان يكون بمعدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون
زيد موجودا في الخارج وان لم يتم الخارج ظرفا لوجوده اذ اتصاف الشي بالحال ج
بامر ثبوتي يستلزم كان الاخر امرا موجودا او عدميا ثبوت وجود ذلك الشي
… بديهة فعلم ان عدم كون الوجود موجودا لا يستلزم عدم صحة قولنا الشي
يتصف بالوجود في الخارج نعم هو يستلزم لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت
في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف موجودا في الخارج يستلزم لعدم صحة
قولنا هو متصف به في الخارج الثالث انه يلزم ان لا يكون الواجب لذاته
او معنى الواجب بالذات ما يستحق ذاته وجوده واذا كان الوجود عين الذات
لا يتصور اقتضاؤها والا يلزم ان يكون مستغنية على نفسها واجيب عنه بان الوجود
الذي هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد لمطلق الوجود المشترك بين
جميع الوجودات الخاصة للموجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد يقتضي
عارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته يقتضي وجوده
وليس فيه اقتضاء الشي لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا ان يكون
كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي
هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان ذات الممكن غير
وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك
فلا ان يكون وجود كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص يقتضي الوجود
المطلق فهو شي يستحق لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجبي بعينه

وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته
فيكون عارضا له محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقتضيا بالاستقلال
الى علته بخلاف الوجود الخاص للواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق
من غير استناد الى شيء اصلا وفيه نظر اما اولا فللعلاوة لا نسلم لنا في ان المراد بواجب
الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود له لا على سبيل الاستغنا
ايجابا او سلبا لا على سبيل المواطاة والا لزم فان معنى الممتنع ما لا يمكن كونه موجودا الا لا يمكن
عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى الممكن ما يتساوى كونه موجودا
وكونه معدوما الا انه يتساوى عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص ولا وجود له
ولا المعنى اللازم المحتمل لهذا المعنى قولهم الواجب ما تقتضي ذاته وجوده انه ما
تقتضي ذاته كونه موجودا وكذا لا وللاضافة ايضا مطلق الوجود الى فرد منه
كما لا يقال انسان زيد والانسان زيد باعتبار ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا
او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان كما يقال لون السواد لكن
المراد هناك اللون الذي هو السواد ويكون المراد بالعام هناك الخاص ويكون
الاضافة بمعنى من ... لا بمعنى اللام كما هو ظاهر معنى الاضافة فيكون معنى وجود
الشيء الوجود الذي به يكون موجودا لا الوجود الذي تصدق عليه المطلق
واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج
او في العقل وعلى الاول يلزم استحالة اصلين كبيرين معتبرين عندهم وهما
ما سبق من ان الواجب ... ذلك لان لكل عارض لشيء ممكن المتساحة او معروضه
سواء كان المعروض واجبا او ممكنا وسواء كان العارض لازما او مفارقا
ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عينه والا يحتاج الى علة ولا يجوز ان يكون
علته غير معروضه لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجوه فيكون
فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا المعروض فاعل وقابل
معا لعارضه واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قال الواحد من جهة الفعل
الاول فيصدر عن الواحد اثران ... وبطل ايضا ما قالوا ان المعلول الاول هو
العقل لانه لا يحتمل ان يكون هو صدر العقل منه قبل عروض الوجود له وعلى الثاني

يلزم

يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه الى العقل
والى الحصول فيه ما ذكره بعض الافاضل من وجه الفرق بين وجوب الوجود ووجود
الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغن في الخارج عن اقتضائه الوجود
المطلق بخلاف الفعل والممكن ليس كذلك فكان فرقا لا يغني من الحق شيئا
لانه يجب ان يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير استناد الى شيء اصلا
وان كان الكلام تم دون تحصيل ما ذكره هنا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن
فيما هو للظر فاي ... في بيان الفرق بوجه اخر فان قيل نختار ان العروض
في الخارج لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا للثبوت فلا يكون المعروض موجودا
خارجيا فلا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا المبحث
فلا يحتاج شيء منهما الى فاعل ولا يكون العارض اثرا له لان الاحتياج الى الفاعل
انما يكون في وجوده ولا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجود فلا ينتقض على هذا التقدير
شيء من الاصلين كما ذكر قلنا كما ان الممكن في اتصافه بالوجود محتاج الى الفاعل
كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء كانت موجودة خارجية كالسواد
او لا كالعمى محتاج اليه كما ان الجسم لا يصير اسود بدون فاعل كذلك ليس اعمى بدونه
وهذا بديهي من غير فرق بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول
اثر الفاعل ابدا لا يكون الا اتصاف شيء بشيء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر للعلم ان جعل
الاتصاف موجودا ... كما حققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي
وجوده خارجي اصلا لكن قد يلزم وجوده بان يكون الصفة موجودة وقد لا يكون كما
في المتنازع نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لا في نفس الامر
كاتصاف المعقول بالنوعية لا يحتاج الى الفاعل في نفس الامر سوى المعتبر هذا وقد
اعترض الامام الرازي ... عليهم بوجوه اذا ... منهم في هذه المسألة لا يتوجه
عليهم شيء منها اصلا ونحن منها ... من اثناء تقرير الكلام في هذا المبحث و
لا باس ان نشير الى خلاصة اجمالا فيقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي
مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور يعلم

كل عاقل من هو اهل الاكتساب ومن عنزه وهو عارض لافراده كما كانت بالنسبة
الى افراده لا كالحيوان او الانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا
الضرورة وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشيا
بالتشكيك لا يجوز ان يكون ذاتيا للتي منها ويستدلون على هذه المقدمة بالاحتجاج
بيانها الى نقله وبيان صحته او فساده ولنا افراده ففي الممكنات عارض لماهياتها
ففي كل ممكن لنا اشيا ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصته منه عارضه
لذلك الفرد وفي الواجب فرد منه غير عارض لماهيته بل هو قايم بنفسه وهو عين
الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصته منه عارضة لهذا الفرد وتلك
الافراد مختلفة بالحقايق كما ان الافراد التي تحصلها مختلفة بالحقيقة ووجود الواجب
عين حقيقته ووجودات الممكنات مباينة لها هذا حاصل مذهبهم ومن ايرادات
عليهم انه يلزم وادهنة السهلا تخلف المعلول عن علته التامة او احتياج الواجب
الى غيره وبطلان كل منهما غني عن البيان اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك
بين الواجب والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي لذاته عروضه لماهيته اولا
عروضه لها او لا يقتضي لا هذا ولا ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه
في الواجب لانه ليس عارضا لماهيته على زعمهم وعلى الثاني يلزم التخلف في
الممكنات لانه عارض لماهياتها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم
عروضه لها في الواجب لعلة مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره
لانا نقول المحتاج الى العلة هو العروض لا عدمه او يكون فيه تلك العلة
لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعه
ان المختار هو القسم الثالث ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض لها لخصوص
الوجود المخصوص الواجبي الذي هو حقيقته المخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم
من عدم اقتضاء العارض العام للحقايق المختلفة الذي عدم اقتضاء نفس تلك الحقايق
لها كما ان الماهية لا تقتضي بما لمثالة الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها او
تقتضي عدمها بل الامر في الكلي العام ايضا كذلك كالحيوان بالنسبة الى ذلك
الغالبية من غير فرق ومنها انهم اتفقوا على ان العقول البشرية لا يمكن ان يدرك

حصته

حصته ذات الله تع واتفقوا على ان وجوده مدرك لهم بل ادعوا فيه الضرورة كما مر
وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون حقيقته عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك
هو الوجود المشترك ولا خفا في ان الخلاف في انه عين ذاته وغير ذاته انما هو الوجود
الخاص ولم يقل احد منهم بامكان ادراك حقيقته فضلا عن بداهته ومنها انه لو كان
كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات ومتصفا بالصفات وتعالى الله
الواجب لانه ليس الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علية الممكنات
واتصافه بتلك الصفات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها فلم يبق
للعلية الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الوجودات فيكون
وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فيكون تلك الوجودات
مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاتصاف بتلك الصفات بل يلزم ان يكون
كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة البارئ ولا شك في استحالته ووجه
اندفاعه ان اشتراكها بينهم بين اشيا لا يستلزم ان يكون تلك الاشيا متساوية
في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها فالمقتضي لعلية الممكنات وتلك الصفات
الوجود الخاص الواجبي الذي هو حقيقته المخالفة لحقايق وجودات الممكنات
ولا يلزم ثبوت لوازمها واحكامها التي من تلك الوجودات مع ان قولهم العدم لا دخل
في الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها ومنها ان من قواعدهم التي بنوا
عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر
افرادها ولا يختلف مقتضياتها فيقول الوجود من حيث هو وجود حقيقة نوعية
سائر العوارض طبيعة ولحقه نوعية ولا يجوز ان يختلف مقتضياتها واذا كان
كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى المادة فكيف يعقل ان يكون هو الوجود
في حق الله تع جوهرا قائما بنفسه بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قياما
بالنفس ووجه اندفاعه ان كونه طبيعة نوعية مما لم يقم عليه شبهة فضلا
عن دليل بل عندهم ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية ولا جنسية وهو
كونه مقولا على افراده بالتشكيك فانه يخيل كلام هذا مبني على انهم قالوا ان
كل كلي ولو كان عرضا عاما فهو بالقياس الى حصصه الموجودة في الافراد نوع

فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وذلك لانه مقصود لان الوجود
اذا كان مشتركا بين الواجب والممكنات في وجود كل منهما حصة منه بحسب
ان التخلف بعض الحصتين يجوز على كل منهما ما يجوز على الاخرى ويلزم المحذور
قلنا لا نلزم من عدم جواز اختلاف بعض الحصتين عدم جواز اختلاف
بعض المتحدين لان الحصتين عارضتان للفردين ولا يلزم من توافق المعروض
والعارض في اقتضاء شيء وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود
الواجبي الذي هو فرد من مطلق الوجود يقتضي انضمام تعلقه الممكنات في
بيان الصفات وان لم يقتض حصته الوجود العارضة له ذلك فعلم ان مبنى
جميع هذه الاعتراضات توهم ان كون مفهوم مشتركا بين افراده يستلزم كون
تلك الافراد متساوية في الحقيقة رد هولاء عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك
لا يجوز ان افراده متساوية الحقيقة بل على تقدير كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك
وهذا مستغنيا جدا واعلم ان لبعض المشايخ المحققين مقالة في تحقيق ان
الوجود عين الواجب اوردها بعض الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من
الحسن والقبول بمكان رفيع واظهرها من اللطف والغموض في محل بحيث
قال لا يعرفها الا اولو الابصار والالباب الذين خصوا بالحكمة بالعقل وفصل
الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون في العلم لكن اذا نظرنا فيها نظر الاطلاع على حقيقتها
والاحاطة بجملتها لا يظهر منها شيء يحصل ولا يثبت بها مطلوب وتحقيقه للموجودات
كما ذكرها ذلك الفاضل لنتكلم عليها قال كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما
لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل
مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره وكل مفهوم
مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود
فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما
وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فانها بذاته وتكون تعينه بذاته لا

بامر

بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون
الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس له
امكان التعدد والانقسام وقابلية منزه عن كونه عارضا لغيره ويكون الواجب هو
الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور
عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يعسر
الاطلاع على حقيقتها فالموجود كلي والوجود جزئي حقيقي هذا ملخص
كلام ذلك المحقق ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود هو
الامر الشركي فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود قائم
الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بغير ما افهم منه واجاب عن الاول
بان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ
فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني بان المقصود
وما يؤدي اليه الاستشهاد في السنة الاقوام معونة الاوهام ونحن نقول اولا
ان نحصل معاني الالفاظ التي يقع الحكم عليها اولا على الوجه الذي هو مناط الحكم
حتى يتبين حقية الاحكام وبطلانها فان اراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل
مفهوم مغاير للوجود ما لم ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود ان كان ما يفهم العقول منه المتصف بالوجود حقيقة
فهو لا معنى له والاصح اطلاق الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد
انه الشيء الذي له نسبة الى الوجود فهو لا يتصور بالصدق الوجود اذ نسبة
الشيء الى نفسه لا يعقل الا بحسب الاعتبار وكيف يثبت بالبرهان انه موجود و
ان كان المراد معنى اخر لا هذا ولا ذاك فلينبه حتى ينظر في صحته وفساده ثم قوله
ولا يكون الوجود مفهوما كليا له افراد ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب
كذلك وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك لكن لا ينتج
ح تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود

لا يمكن ان يكون معنى آخر اعم من هذا الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات
في نفس الامر ويكون هو ماهية الواجب كما ذهب اليه الفلاسفة والمعترف بذلك الفاضل
المرجح لهذه المقالة وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا ويكون معنى كون الماهيات
الممكنة موجودة باعتبار ربما من اتصافها بالوجود في نفس الامر والحاصل انه ان
كان لبديهيات العقل من التصورات والتصديقات ولما يقرب منها من النظريات
المطلعة اعتبار في تحقيق الاشياء فمن الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات في
الكون والتحقق ويحكم قطعا بان الممكنات متصفة به في نفس الامر بحيث لا تشتبه
عليه اصلا ان لهذا السواد ولهذه الحرارة وامثالهما ولمحالهما تحققا خاصا بالوجود
مفهوم كلي بمعنى كون هذه الاشياء موجودة انها متصفة حقيقة والوجود مفهوم كلي
ومعنى كون هذه الاشياء موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود ان لها نسبة الى
الوجود بمعنى غير الاتصاف الحقيقي فلم يحكم بنافي شيء مما ذكر هذا البحث وان لم يكن
لبديهياتها وما يقرب منها اعتبار مطلقا ذكر هذا القائل من احد لانه في الامر على
الاستدلال بالبرهان العقلي بل بعضهم قالوا اخر في الوجود يعترف صاحبها
بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن الوصول اليها الا بما وراء العقل وذلك انه
ويحكم بان العقل معزول عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات ومعنى ان ليس
في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا لا تعدد وهي حقيقة الوجود وقد
انبسطت على هياكل الموجودات فظهرت بها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي عينها
وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية كالبحر وظهوره
في صورة الامواج مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر ويدعي انه لا يظهر الا
بالمكاشفة والمشاهدة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية عن ادراك كثير
من الالهيات لكن بمعنى انه لا يعرفها فلا يحكم فيها بشيء ولا ان ادرك بعضها
وحكم بها احكاما بديهية او مترتبة عليها لا نزاع فيها قطعا فلا وقد اورد لتوضيح
مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه مثال وبيانه لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها
في كونها منيرة ثلث مراتب الاولى ان يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض
اذا كان مقابلا للشمس فانه مستنير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلثة اشياء وجه الارض

والشعاع

والشعاع والشمس التي يستفاد منها الشعاع ولا شك في ان هذه الاشياء
متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع الثانية ان يكون
نوره مقتضى ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيئان الشمس والنور وهما متغايران
لكن لما كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها الثالثة ان يكون
منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور الشمس في حد ذاته ليس
بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد
هو نفسه ظاهر على اعين الناس وسائر الاشياء انما تظهر عليها بواسطة على
حسب قابليتها وكل امر يتحقق بالمنيرية اعلى من هذا اذا تقرر هذا فالوجود ايضا
نور معنوي وللاشياء في كونها موجودة ثلث مراتب الاولى ان يكون وجودها
مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وههنا ثلثة اشياء ذات الممكن
والوجود والمبدأ الذي هو الموجد وزوال هذا الوجود عن الموجود جائز بل
واقع الثانية ان يكون الوجود الموجود بحيث يمتنع زواله عنه وهذا حال وجود
الواجب على مذهب اكثر المتكلمين وفي هذه المرتبة شيئان ذات الواجب والوجود
الذي هو مقتضاها والثالثة ان يكون الوجود عين الموجود اي يكون موجودا بنفسه
لا بوجود مغاير له وهو حقيقة الوجود اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء
عن العدم كما ان النور ابعد الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك
الوجود موجود بنفسه في هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر
الاشياء موجودة على حسب قابليتها والامرية في الموجودية اعلى من هذه لان في المرتبة
الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود لكونه مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرة
لم يمكن تصور الزوال بخلاف المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشيء عن نفسه محال
ولا شبهة في ان واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون عين
الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة وهو محل الصوفية هذا ما قيل ونحن نقول ان قولكم
النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع فان النور نور لا منير لانه لو
اتصاف الشيء بنفسه بديهية بل من حقيقتهم من صرح بان تصور ذلك الاتصاف محال
لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه

امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية
حقيقية بل هي مجرد عبارات ليس لها معان محصلة مفهومات نامرعند العقل وامثال
الترديد بين النقيضين حصر عقلي بديهي الحق حكم البديهيات فرادهم ان كل
مفهوم مغاير لمفهومي نقيضين مخصوصين اذا اريد بينهما كان ذلك حصرا حقيقيا
صادقا ضروريا وانما يحصر وابهذا التحقيق للمتبادر من قولهم ترديد النفي
بين النقيضين حصر عقلي بلا حاجة الي التصريح به او لا ترى ان ترديد لحمل
النقيضين من نفسه ونقيضه مما لا ينحصر فانك اذا قلت الجسم اما احمر واما
ليس ابيض كان ترديدا منتشرا لا صحيحا بديهة واما اذا قلت الجسم اما جسم واما
ليس جسما واردت بالجسم مفهوما لا يصدق عليه لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعني
بل بحسب العبارة فقط فهذا ما ذكرنا فان صح بحث ان قولكم الشي منحصر في كذا اما
ليس لها معني محصل مفهوم ثابت عند العقل وان كنا نقول مطلق ان التغاير للاعتبار
كاف في الحكم لتصور النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس
ابيض وقولنا الجسم اما احمر واما ليس جسما بان الاول منحصر دون الثاني لا
بان الاول صحيح دون الثاني الا ان يراد بعدم الصحة عدم الافادة فقولنا
الموجود منحصر او ليس منحصرا ترديد صحيح معنيه لكن الصادق منهما الشق الثاني
بحكم البديهة لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم الوجود المطلق
اللاشيء عن العدم ان اردتم به المعني باعتبار صيرورته احدهما وصفا للاخر
فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعني بل الوجود بالنسبة الي
الحركة والسكون وامثالهما ابعد منه بالنسبة الي العدم فان شيئا منهما لا يتصور
ان يصير وصفا له فان احدا لا يتوهم ان الوجود متحرك او ساكن بدون العدم فان
الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعني اخر فهو لا يجدي كم نفعا
والله الموفق ثم قال ذلك المحقق ان كل ما يحتاج في كونه موجودا الي غيره ممكن
علي اطلاقه ثم قال الممكن هو المحتاج الي غيره الذي هو موجد له الي غيره الذي
موجوده لو اجاب الفاضل عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج
في موجوديته الي غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا

في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير وجودا او موجدا
وبينظر حلي لان الاعتراض ما كان الاعلي المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج
الي غيره سواء كان ذلك الغير وجوده او موجده ممكن فعلي المجيب ان يورد عليه دليل
في كلامه ما يصلح لذلك اصلا وما ذكره اولا من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا
نزاع له فيه ولم يرد علي اعادة محل النزاع بادني تغيير في العبارة ولئن اردنا نصطلح
علي التسمية المحتاج الي الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير وجوده او موجده فلا
مشاحة لكن لا يمكننا اثبات واجب مقابل للممكن بهذا المعني لان الدليل كما ذكرنا
سابقا لا يدل الا علي ثبوت موجود غير مفتقر في كونه موجودا الي موجود
ولا يدل علي امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الي موجود يكون وجوده مقتضي
ذاته فان قال لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما تقدم فالاحتياج الي
الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الي الغير الذي هو موجده قلت
قد مر ما يرد عليه مع انه كلام اخر لا تعلق له بما ذكره منا فيكون مقدماته
المذكورة ضائعة ثم وضح اندفاع الاعتراض انما هو بنظر دقيق واما النظر
الدقيق فيقتضي انه وارد وهذا البحث وان كان خارجا عن الكتاب لان
المشروط فيه احضار الكلام علي ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالات
لما كان لها نوع مشاركة مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب
وقد تصدي لها البعض لترويجها بتهويل العبارات كما هو دأبه مع الفلاسفة
وما كانت اخبثية خداعين مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب علي حقيقة الحال
لئلا يغتر بظاهر المقال البحث التاسع ان الله تعالي ليس بجسم اعلم ان
القواطع العقلية والنقلية دالة علي هذا وليس بين من يعتد بهم من المليين والفلاسفة
خلاف فيه لكن الغرض من ايراد هذا البحث بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة
عليه كما في بعض المباحث السابقة ولاثباته ايضا وذلك بوجوه الاول انه تعالي ليس
بجسم لان كل جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا ولنا الصغرى فلوجهين
احدهما ان كل جسم منقسم الي اجزاء مقدارية وهي ما ينقسم اليها بالانفصال
والي اجزاء معنوية وهي الهيولي والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لما قررناه سابقا ان كل

معها مركبة لكنه ممكن لحيثية

جسم يوجد من نوعه جسم اخر وان كان عنصريا ومن جنسه ان كان فلكيا اذ الجسم
جنس للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا اذ كل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان
يكون مركبا لانه يشارك ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بخصوصية وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون مركبا منهما وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه معلولا
على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن اغياره بالضرورة
فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لانحصر المشارك في الماهية والا
لزم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضى الذات لان هذا التعين لا يمكن ان يتحقق
في كل المشارك المفروض وجود المشارك فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى
ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون الواجب في تعينه محتاجا لغيره وشارحا الاشارة
قد خبط كل منهما من وجوه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا اذ تقرر عندهم ان النوع المتعدد الاشخاص
لا يكون الا ماديا ويرد عليه ان هذه المقدمات لابطال كون الواجب جسما فلو كانت
جهة الابطال لزوم كونه ماديا لضاعت المقدمات اذ الجسم على كونه مركبا من المادة
والصورة عندهم فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اثباتها
خرط القتاد واما الشارح الاخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون الواجب
معلولا ويرد عليه انه على تقرير المشارك الجنسي لم لا يجوز ان يكون التعين خصوصية
الطبيعة النوعية ويكون منحصرة في الفرد الذي [illegible] واجب الا ان يريد بالمعلول
المحتاج الى علة ما اعم من الفاعل والاجزاء والمذهب انما الممكن هو المحتاج الى امر موجد
والتركيب لا يستلزم ذلك اعني لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلحوا على تسمية كل محتاج
الى غيره مطلقا ممكنا فلا بد من دليل على ثبوت واجب مقابل الممكن بهذا المعنى يسقط الحجة
الاول من الدليل على الصغرى والمقدمة الثانية من الوجه الثاني ايضا وح لزم الدليل
على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه دال على امتناع كونه جسما له مشارك نوعي
كالعنصريات مع ان الوجود المشارك النوعي لكل جسم عنصري ايضا غير مسلم لانه لا
دليل له الا استقراء ناقص لا يفيد العلم لكن على ان ل وسلم هذا لا يدل الا الدليل على
امتناع كونه جسما ليس له مشارك نوعي كالفلكيات الثاني ان الله تعالى مبدا اول للعالم

والجسم

والجسم لا يجوز ان يكون مبدا اول لان العالم جواهر واعراض فان كان فاعلا للاعراض
فقط لم يكن مبدا اول له لان العالم جواهر واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن
الاعراض تحتاج الى محالها فيكون متاخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلها متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدا اول فلزم ان يكون فاعلا للجواهر
ولا يجوز ان يكون شيئا فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن
موجودا بالفعل وكونه موجودا بالفعل انما هو بصورته واما بالنظر الى المادة فلا
يكون موجودا الا بالقوة فلا يمكن ان يكون فاعلا لمادته لهذا لا لما ذكر من انه لو كان الفاعل
المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو ممتنع فانه سفسطة لان المح في تعدد كون الواحد
قابلا وفاعلا لشيء واحد فهنا لا يلزم ذلك لان المادة قابلة الصورة وعلى تقدير كونها
فاعلة لا يفعل تلك الصورة بل شيئا اخر بل لحلول الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة
من الوضع الا ترى ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها وكذا نور
الشمس لا يضيء الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا اسما لهما فاذن لا يكون فاعلا للمفارق
لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون فاعلا لجزئيه معا لان
جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزءا الجسم هما الصورة والهيولى ولا
يتصور الوضع لشيء منهما لان المراد بالوضع هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجية عنه فالقيام والقعود
وغيرهما وكذا الانتصاب والانتكاس والاشكال مثل هذه الهيئة لا تعرض الا لما ليس
لجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم
فاعلا لشيء منهما فلا يكون فاعلا للجسم واذا لم يكن فاعلا للمفارق ولا للهيولى والصورة
ولم يكن فاعلا للاعراض في كونه مبدا اول ثبت ان الله تعالى الذي هو المبدا الاول
ليس بجسم وهو المط والاعتراض عليه اما اولا فلان ما ذكروه في بيان ان الصورة الجسمية
لا تفعل الا بمشاركة الوضع من الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علما فلا اعتبار له
في مثل هذه المقامات واستدل عليه الامام الرازي بان تاثير القوى الجسمانية لو
كان فيما تقرب من محلها وفيما بعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة
في هذا الجسم تسخن البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا

الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تاثرها بالنسبة الى كل الاجسام
لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت النوع جسمانية الجزئية
ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء التاثير بالنسبة في كل الاجسام
عدم اختصاصها بوجه او ببعض منها وما الدليل على انضمام جهة الاختصاص في
تفاوت التاثير كيف وان كثيرا من القوى الجسمانية ليست تؤثر اصلا الا في محلها
لمحالها وايضا المفروض في تقريره استواء تاثرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة
عن محلها القريبة منه والبعيدة عنه فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام
من اين لزم استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم عدم اولوية
حلولها فيه حلولها في جزء واستدل الشارح الاول للاشارات عليه بان الصور صنفان
صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك
الاجسام فلذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة
من الوضع وصور قوامها بذواتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة ولذواتها
لا لافعالها لكن النفس انما حصلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها
نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لا لذلك الجسم
فلا يكون نفسا لذلك الجسم ثم قال فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع
وفيه ايضا نظر لان غاية ما يظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق الا بان يكون لمحلها
او متعلقها وضع ما اذ فعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة
لا بد لها من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا لانه واضح غير محتاج
الى بيان لانه لا يخفى على احد ان لكل جسم وضعا ما بل الكلام في انه يفعلها من وضع مخصوص
معين لمحلها مع مفعولها مثل القرب والتماس ونحو ذلك والا فللبعيد وغير المقابل
ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا
ايضا اشكال لانهم جعلوا تاثير النفس الناطقة في احوال جسمها من قبيل فعل الصورة
الجسمية بمشاركة الوضع ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى
الاول فقط فيعود هذا الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المحاكمات ان
هذا الحكم اعني ان صورة الجسم انما تفعل بمشاركة الوضع ... هذا انشئت عند

لكل

لكل ملح ستقطع عن نحو بعض مقدماته لكن ان كان هذا ممنوعا للمناظر مع نفسه
فلا نسلم مع المناظر الا اذا كانت المرافعة واضحة وان سلم ان ما نحن فيه من هذا
القبيل كيف والا يعجز عن مثله ملح فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد وثانيا فانهم
معترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها لقبول صور واعراض
كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة لان تسخن عليها من المبدا
السخونة وصورة الهواء ان لم يكن لتلك المادة وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها
باعداد الكيفية الاستعدادية فيها وان كان لها وضع معها صح لذلك التاثر فلا يصح
منع تاثيرها فيها باعداد صورة لها فان قيل الوضع المشروط لا بد ان يكون مع التاثر
حال اعداد الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع النار
بعد هذا التاثر لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية مثلا ولا تحل فيها الصورة
الهوائية مع زوال الصورة المائية يزول ذلك الوضع فلم يوجد حال اعداد الصورة الهوائية
والوضع السابق لا يعتد قلنا لا نم ان هذا الوضع مشروط بصورة المائية بخصوصها
حتى يلزم زواله مع زوالها ولم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور المتعاقبة لا
بعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط
في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة
الجسمية علة لوجود الهيولى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول
عن الهيولى مع بقائها بعينها اجبتم بانه اذا زالت عنها صورة تحلها صورة اخرى
والعلة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكما ان قوام السقف مشروط بالدعائم
على الاطلاق فان تعاقبت الدعائم بقي ولا يسقط بزوال بعضها اذا حلها الآخر في
آن زوالها وبالجملة يشتمل كلا من التاثر والوضعين نقول لا نم ان مثل هذا التاثير مشروط
بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه المتحقق في ضمن واحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت
تلك الافراد لحصول بعضها مع الصورة المائية واخر مع الصورة الهوائية لم يمتنع في
ان فقط شرط التاثر فلم يمتنع التاثر ولم يلزم كونه بالوضع السابق واما ثالثا فقيل
ان المادي يتاثر عن المجرد لكن خصوصيات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز
ان يكون المادي بعد تخصيصه بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاتية في المجرد فلا يكون الوضع



مدخل في تأثره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع راى وفق بين المتأثر والتأثر
في ذلك والمارأيها فاقول انا نجد ان الماديات كثيرا ما تؤثر في المجردات مع انه لا يعرض لها
وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالعوارض النفسانية كالفرح والحزن والغضب
وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة للجسمانيات فهذه القوى مادية فان جمع
النفس واغراضها لا وضع لها هكذا قيل ويرد عليه انهم جعلوا النفس حال كونها
فاعلة وضعا كأمر فلم انهم جعلوها حال كونها منفعلة بالماديات وضع غاية الامر انه لم
يحتج الوضع في منفعليتها محل الفعل ادمها ولحصصنا فرجع الى الاشكال الذي
ذكرناه سابقا وبالجملة كلامهم هنا لا يخلو عن الاشكال والاختلاف وان فيه نظرا لا
مستدركا للحلقة البدء اصلا ولو ان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون فاعلا
لاحتاج في بيانها الى ما ذكروا من ان الجسم انما ينفعل بصورته لا بمادته والى ما استدلوا
عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا ينفعل الا بمشاركة الوضع سواء كان فعله لذاته او
لصورة او بمادة فان لا يكون فيما عدا المفارق الجائز ما ذكروا من المعونات التالفات اه
الامام حجة الاسلام من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين متصور ان يزيد
عليه وينقص لولا البرهان على تناهي الابعاد وكل جسم فرض تعين في اختصاصه
بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه فلا يكون شيء منها مبدأ اول واجاب
عنه بانه يجوز ان يكون ذلك الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث يختل لو
كان اصغر او اكبر منه كما انكم قلتم ان المعلول الاول فاذا جرم الاقصى متقدر
بمقداره المخصوص وسائر المقادير بالنظر الى الجهات ذلك المتصف على السواء
ولكن تعين بعضها لكون النظام منوطا به فوجب بهذا ذلك المقدار دون
غيره وكذا اذا قدر غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء
فيقال لم اختص بهذا دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه
بهذا دون غيره قال لكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان
النظام منوط به بحيث يختل لو لم يكن وقعه عن الشيء اختصاصه والاولى
ان يجاب بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ اول يكون مقتضى ذاته لا
يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا لا جوابا

احصاص

احتصاص بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء

البحث العاشر في حقيقة العلم

البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم انه وقع في الاصل في هذا المقام
هكذا اسند في تحيرهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا عالما وقد ذكرنا
من قبل هكذا اسند في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع فالمط
في الموضعين من حيث المعنى واحد ولم يكن ايضا شيء من وجوه الاستدلال
المذكورة فيها اكثر قدحا على المسلمين كانت معينة عن الاولى ولذا تركنا
هنا هذا المسلك واوردنا فيها ما هو اساس المباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم
ولهم فيه كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما يظن به انه مضطرا
في بيان حقيقته ما ذا وذلك انه فسره في موضع بالتجرد عن المادة فعلى هذا يكون
امرا عدميا ولا يخفى فساده هذا وفي موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات
ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة
ونحوها وفي آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية
المعلوم وسيقع كلاما في الصورة وفي آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة وهذا الكلام
منه ان كانت تعبيرات عما عنده بين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون
مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا
منها وهذا الاضطراب في كلامهم والاختلاف بينهم في حقيقة العلم مع وجوهها
حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية ادراك لم يرو لخفائها
بل لشدة وضوحها ولعل على ان ليس ما يتداولونه مبنيا على اصل محكم واساس
مبرم بل اكثره بالظن والتخمين وحري لا يزال ما قالوا في بيان تلك الكلمة الالهية
اقرب ومما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره من ان الصورة
الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة بمعنى الصورة ما يوجد عند الوجود لا وجود
اصلي بل وجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود تترتب عليه آثار ذلك
الشيء وتثبت له احكامه مثل كسف المجاور واسخانه واحراقه وتنويره للمنافذ
ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الموجود بهذا الاعتبار عينا وقد
يوجد بوجود لا تترتب عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا

ذهنيا وغير اصيل ويسمى الوجود بهذا الاعتبار صورة فلا تتصف بالوجود بمعنى
واحد لا تغايره ولا اختلاف اللهم الا بحسب تغاير الوجود بين وهذا مثل ان لها
في الخارج اعيانا وفي الذهن صورا فان قيل ما ذكرتم في بيان الوجهين بين الفرق
بينهما غير واضح فانه كما ترتب على الوجود الخارجي آثاره احكام كما ذكرتم كذلك
تترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية
والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشيا الكثيرة المسماة بالمعقولات الثواني بل
بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية
للاربعة والفردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الخارجية والى اللوازم
الذهنية والى اللوازم الماهية قلنا المراد بالاثار والاحكام هنا ما كان مختصا
بذلك الشيء كالمكيفات بالنسبة الى النار وللاشارة الى هذا اضفناها الى الضمير
قلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها
شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها واما الاحكام
ما ترتب على الوجودين المسمى بلازم الماهية فنقول المراد بآثاره مخصص من
الاثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني جميعها لا تترتب الا على الوجود الخارجي
ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشيا بمعنى اتصافها به من المحتاج الى بيان
واما المحتاج اليه الوجود الذهني فقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة
واستدلوا عليه بوجهين الاول انا نعقل كثيرا من الاشيا التي ليس لها وجود
في الخارج كبعض الاشكال الهندسية بل التي يمتنع وجودها في الخارج كاجتماع
النقيضين وارتفاعهما وثبت للحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره
والا لم يكن متعقلا ولا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول من المعقول
لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز ويكون له ثبوت والا لكان معدوما صرفا
والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان ثبوت وليس في الخارج لان الفروض
هذا دون في الذهن لانا نعقل انه ليس بينهما واسطة فثبت المطلوب والاعتراض
عليه منع انه لا تمايز بين المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع
شرط الوجود المعلول [illegible] عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف

ومن

ومن مذهبهم ان الحادث نوعيا ما في الخارج او في الذهن فلم قلتم وجوده معللا بمنع
نوعيه الى الوجود على ما ليس متساوية فلولا انه يمتاز في كل الحادث عنده كيف يعقل الى العقل
قريب انا ندرك [illegible] ولم يجد تمام المعدمات وهو [illegible] فالتنافي بين كلاميهم
هذين الظاهر من ان يتردد فيه احد ولما يذكر في د فصحكاه صحيح مع انا لا نسلم
الى هذه البيانات بل نعلم البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة
فيما لا فيه كثيرون غير مسموعة الثاني ان الحكم على الاشيا الممتنعة احكاما ثبوتية
لا دخل في موضوعها عدم صادقة لكونها معقولة لحكمنا عليها دائما ممكنا واخص من
كما الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في
نفس الامر اذ لا معنى له للمطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبوت شيء لاخر في نفس
الامر يستدعي ثبوت الاخر فيها واذ ليس فهو في الذهن لان نفس الامر منحصر
فيهما والاعتراض عليه اما اولا فان ما ذكرتم منقوض بقولنا المفهوم المطلق اي
في الخارج والذهن مقابل الموجود في الحد فان هذا الحكم ثبوتي صادق قطعا
ولا تصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلا واجاب عنه بعض بان مفهوم المعدوم
المطلق من حيث هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في
الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض به وهو ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى
ثبوت المحكوم عليه لم يتصف حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه
هنا موجودا في الذهن لا يتصف بمعنى الامر المقابل للموجود المطلق في هذه الحالة
وحين يثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظاهر واما
ثانيا فان نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكروه في الخارج والذهن لاشكل معنى
صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجي حتى
يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في الخارج ومطابقة ما في الذهن لنفسه غير
معقول مع انها يستلزم صدق الكواذب لانها ايضا حاصلة في الذهن ومطابقة
لنفسها من غير فرق بينها وبين الصوادق فان قيل الاحكام الصادقة لها ثابتة
في العقل الفعال وما يحصل منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر
واما الكواذب فليست مطابقة معها فثبت الفرق قلنا نحن نتكلم فيه اما ثبوت اصلي

[illegible]

اي وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه الواو موجودا
فيه واما ثبوت حاصل اي وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس الامر ونفود الاشكال
بحذافيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه العبارة في غاية البعد وقد حقق البعض
هذا المقام بان نفس الامر معناه نفس الشيء وحد ذاته على ان المراد بالامر الشيء نفسه
اذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا في حد ذاته ومعنى كونه كذا ان هذا الحكم
ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض
فهذا الحكم ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون
الشيء كذا في الخارج معناه انه كذا في وجوده الخارجي ان في وجوده الاصلي فكون
نفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في
الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن من وجه اذ قد يكون
الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج ولم يحصل في الذهن وقد يكون
في الذهن لا في نفس الامر كالكواذب فالاشياء الغير الموجودة في الخارج يكون في نفس
متصفة بالصفات ولكن لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فاتصافها بها ايضا
في الذهن الا انه ليس للوجود الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم العلة متصف
في نفس الامر بعلية عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت حركة اليد فارتفعت
حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد فهذا
دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت
حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن
كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة في الوجود الذهني وليس له مدخل في هذا الاتصاف
ومحصل هذا الكلام مع نوع تغيير العبارة وعلى ما ذكره معنى مطابقة الاحكام
الصادقة على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لما
من حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا تتاتى مثل هذا في الكواذب فظهر
الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن نفي الاشكال في مثل ما ذكرنا من الاحكام
الصادقة على المعدومات والممتنعات مطلقا اي في الخارج والذهن بما لا ثبت
لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققنا قبل وايضا لو فرض كون عدم العلة

علة له الى ان يحصل في الذهن فاذا حصل فيه صار علة له واذا خرج من الذهن
لا ينتفي عنه العلية حتى ان عدم العلة الذي لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها
فهو غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن
ان سلم الوجود الذهني فما كان وجودها فيه اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر
الى ذاتها ثابت قبل وجودها في الذهن ووجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه
متصف في نفس الامر بمساواته للعدم بل نقول اذا حدثت هذه الاشياء في
الذهن فليس لوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا من الوجود لا
يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة المذكورة وان سلم ان الوجود
موجود فاذا انضمت معه في نفس الامر مساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة
متصفا فيها بالمساواة للوجود ولا تحقق اصلا للمضافين الحقيقيين من دون الاخر
وهذا ظاهر ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا ما يدل ايضا
على ان المقدمة القائلة بثبوت الشيء لاخر يستدعي ثبوت ذلك الاخر في حيز المنع
فان قيل كيف يصح هذا وتلك المقدمة ضرورية قلنا الضروري ان وجود الشيء
للاخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعي وجود موصوفها
واما الثبوت الذي هو الرابطة بين الشيئين وهو ليس بوجود حقيقة الا يرى ان العمى
ثبت في الخارج لزيد وليس وجود فيه قطعا فحاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض
اتصاف الاشياء بها واستدعاء الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف
محل نزاع وخفاء مع انا قد قلنا انا الآن لسنا بصدد الحل والتحرير بل بصدد
الاستفسار والتنبيه على مواضع الخلل في كلامهم بتعليم بيان ما يدعونه ودفع ما يوردونه
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال تطرق شبهة ثم قد يحصل منها بل مما ادعوه قطعا
ضرورة او برهانا بما خرجناه او ادى منه لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا ان كثيرا
مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق يحسبه كما تعتقد المقلدة فيهم محقق بما قررنا
ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام ثم ان كلامهم يشعر بان العلم عندهم هو الوجود
الذهني الذي ادعوه ام الموجود بهذا الوجود فظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره
يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل

او حصول ماهية المدرك للذات المجردة وامثال هذا وقال ابو علي ادراك الشيء هو
ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يعني حاضرة عنده من ولم تمثل من يدركه
مولاوي استصحب عنده وبالجملة المشهور عن العلم الحصول او معناه في غاية
الشيوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس بينهما انه يفهم
في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم فلهذا قال المحققون العلم عندهم
هو الصورة نفسها ومرادهم تحقق لهم حصول الصورة الصورة الحاصلة كما انهم يقولون
الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم انها عدم الانقسام المعقول فصار
حاصل مذهبهم على المختاره الاكثرون ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذي
وحين تقرر ما قررناه آنفا وما بيناه سابقا من الفرق بين الوجودين من ان
الصورة هي الماهية والفرق بينهما اعتباري دون اختلاف احكام الشيء ولوازمه
باختلاف نحو وجوده وانه لا يلزم ان يترتب عليه في احد نحوي وجوده ما يترتب عليه في وجوده
الاخر سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل انكم
تجعلون العلم عبارة تارة عن حصول صورة الشيء وتارة نفس الصورة ولا شك في الفرق بينهما
ومثل انه يلزم ان الذهن عند العلم بالنار والسواد والاعوجاج مثلا حارا او اسود او
معوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد والبياض او الاستقامة والاعوجاج اجتماع
المتضادين ومثل انه يلزم ان يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شيء يدرك حصول الجبل
بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها الى غير ذلك من اللوازم بينة
البطلان الى غير ذلك مما اورده الامام الرازي وغيره ووجه سقوطها ظاهر بادنى تامل
فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات لا يدفع لها احدها
ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما
بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها وكون محلها النفس لا يوجب ان يكون وجوده
ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما عرفت من معناهما فان جميع الكيفيات
النفسانية من القدرة وغيرها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية
لانه يترتب على وجودها هناك احكامها وتصويرها آثارها والعلم والماهية كونها
معلوما غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب

ان يكون به

لاتصا

لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدهما الاخر ثانيها ان
الشيء كثيرا ما يعلم لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك ولا شك
في انه ليس ثمة ماهية الانسان موجودة في الذهن والا كان معلوما بالكنه بل انما
ماهية الضاحك فتعريفهم المذكور للعلم من حصول ماهية المدرك للذات
المجردة لا يصدق عليه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل ثالثها ان العلم عرض
كما ذكرنا والماهية المعلومة لا يلزم ان يكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا او
عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من
جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه اذا وجد في الخارج
كان لا في موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة
من الاعراض وبالاعتبار الثاني من اخرى منها فلا نحو فقد قلنا المعتبر في كون
الشيء جوهرا او عرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع
لاحد في ذلك الا لزم ان يكون الوجود نوع عرضا من وجه ولا يخلص احد
وهذه الاعتراضات لا مخلص عنها الا لمن ذهب الى ان الموجود في الذهن هو
نفس الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم واما من ذهب منهم الى ان الموجود
في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبحه ومثاله كصورة الفرس المنقوشة
على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز اي صورته موجودة
فيه ومعنى الوجود الظلي للشيء ان امثاله الذي هو كالظل له وجد في الذهن
فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضات اذ لا شبهة في انه لا يلزم منه تطابق الصورة
وذي الصورة في كونهما موجودين بوجود اصيل او بوجود ظلي بالمعنى المذكور
ولا في كونهما جوهرين او عرضين فجاز ان يكون صورة الشيء موجودة اصيل
في النفس وما هي صورة له موجودا بوجود ظلي بهذا المعنى بلا محذور و
جاز ان يكون الصورة عرضا لقيامها بالنفس بوجودها الاصيل اي الخارجي
بالنفس وذو الصورة جوهرا لعدم قيامه في وجوده الخارجي بشيء وكذا جاز
بعد كونهما عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا محذور

وكذا لما يرد بان يحصل ان يكون الشيء عرضا وجوهرا معا او عرضا من مقولتين

وكل هذا لانه لا يخفى عليك انه ليس على هذا الرأي لشيء حقيقة وجود ذهني اي غير
اصيل ظلي وهو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة
في النفس وجود خارجي وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون
مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود اصالة في الذهن
كصورته **البحث العاشر** انه تعالى عالم بغيره من الاشياء اما عند المليين
فلانه فاعل لجميع ما عداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد ان يكون عالما بمعلوله
لانه يفعل بارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره والعلم به وما يقال من
انه قد يصدر من النائم والغافل فعل يعلل بالاختيار من غير شعور منه ليس
بشيء لان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ومنشأ من يعلم فطلبه له الى الاحتياج
ودون العلم ثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات
ثبوتا بينا واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات كثيرة فمنهم من لا يثبت له علما
بشيء اصلا لا بذاته ولا بغيره ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبته بغيره ومنهم من
ذهب على العكس ومنهم من يثبت علمه بالجميع الا الجزئيات المتغيرة والمذاهب
او على ما هو المقصود بالبحث هذا المذهب فهنا مطالب ثلاث علمه بغيره من الكليات
والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول
في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين اخرين فنقول اوردوا على انه تعالى عالم
بجميع الكليات والجزئيات الغير المتغيرة دليلين احدهما انه مجرد اي غير متعلق
بمادة وكل مجرد يعقل ما ذكرنا اما الصغرى فقد عرفت بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد
يمكن ان يعقل لان المانع من كون الشيء معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد
منزه عنها فلا مانع من كونه معقولا وهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكلما يمكن في
ذاته ان يعقل وهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات
الاشياء والضابط نعلم بالضرورة ان كل ما يعقل امكن لنا الحكم بشيء ما عليه ولو بكونه
ممكنا او موجودا او ما اشبه والحكم بين الشيئين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا فثبت
ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وح لزم امكان ان يقارنه ماهية
ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فاذا

في علمه تعالى بغيره

الدليل الاول

تعقلا

تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما في العقل
واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء كانت في العقل
او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما اما ان يكون مشروطا لحصول المجرد في
العقل او لا يكون والاول يلزم الدور لان حصوله في العقل هو مقارنته للعقل
فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته
له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة
بينهما مطلقا واذا ثبت امكان مقارنة ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو موجود
قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا نتصور لتلك المقارنة الا الحصول لتلك الماهية
في المجرد وهو معنى التعقل كما ذكرنا واذا ثبت امكان تعقله لها ثبت تعقله لها
بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل واما الاجسام فيجوز
شيء لها لكنه يحصل لان الحدوث مشروط بالمادة كما سلف والمجرد بري عن المادة
وانما قلنا هو في وجوده الخارجي وهو قائم بنفسه لئلا يتوهم انتقاض الدليل بالصور
العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها
ماهية اخرى فيصح ان يكون عاقلة لها مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل
للجميع هو الجوهر الذي هو محل لها فاذا اريد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك
الصورة منشأ وهم الانعدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فان انتساب
اي بعض منها فرض في الاخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرتسما
فيما عداها وهو المطلوب فاذا دامت صورا عقلية ليست واحدة منها عاقلة لغيرها
بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلت فيه واما اذا وجدت واحدة منها
في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فح لا يمكن ان يكون محلا لما قارنها فيكون
عاقلة له هذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو مبني على مقدمات كثيرة
اما غير حقة او غير مبينة من قبلهم بدليل تام وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت
ما يرد عليه ذكروا في بيانه من الاعتراضات لكن نساعدهم على هذه المقدمة ولا نلتفت
الى دليلهم ونقول قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصر المانع من كون
الشيء معقولا في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون المانع امرا آخر وتحت

وهم متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شانه مع انها موجودة
ولكنا حقيقة العقول والنفوس وساير القوى والعالم والمستعمل كالعنقاء
عندهم غير مقبولة هذا اين الجزم بامكان تعقلها ولو سلم فلا نم ان ما يمكن تعقله
في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان اراد به الغير جميع ما عداها وشي من الوجهين
اللذين ذكروهما في بيانه لا يتم لانه لا دليل لهم على عدم تناهي المتعقلات الا استقرا
ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لهم انه هل هي متعقلاتها
تناهي اولا والعلم الضروري انما هو بامكان بعض الاحكام على كل ما يتعقل لا كلها
وان ارادوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن لا يفيدهم لان المط هنا اثبات علمه
تعالى لكل ما عداه الا ما استثنى وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا وان سلم فلا نم
انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له وما ذكروا من ان معنى تعقل الشي
حصول ماهيته في العقل مم وما سيظهر فلا يرد ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتهما
في العقل فلا نم انه يلزم منه امكان مقارنتهما مطلقا وما ذكروا من ان امكان
المقارنة اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الخ كلام لا حاصل له
اذ امكان الشي لا يكون ابدا مشروطا بشي حتى يكون الشي بالنظر الى ذاته
واجبا او ممتنعا ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا كما انه يكون الشي بالنظر الى
ذاته ممكنا فيصير بواسطة شي واجبا او ممتنعا وحال جميع الممكنات هذا اذ
لو تحقق موجبه وارتفع موانعه وجب والا امتنع بل امكان كل شي لازم له
بالنظر الى ذاته لا ينفك عنه ابدا لكن هنا امور ينبغي تحقيقها الماهية المقارنة
حال في محل كمقارنة المجرد وماهية غيره اذا تعقلا معا ومقارنة الحال للمحل
كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة المحل للحال كمقارنة العقل لكل منهما والاخيرتان
وان كانتا مثلا متساويتين في التحقق لكنهما في الماهية متباينتان فان العرض
يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة
دون الثانية واذا كانت مشتركة في مطلق المقارنة فنقول كل منهما ممكن ابدا
وليس امكان شي منها مشروطا بشي ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن تحقق الاولى
مشروط بتحقق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل وهذا الحصول مشروط

بامكانه

بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة
دور قطعا ولو سلم ان مقارنتهما في العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شي فلا نم امكان
مقارنتهما في الخارج فان الصور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه
وما ذكروه نظيرا من ان مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليهما بامتناع
الاجتماع وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما في العقل لان حصولهما فيه مقارنة
بينهما وهي مشروطة بامكانها فيتوقف كل من مقارنتهما في العقل وامكانها على صاحبه
ويدور ويمتنع فثبت امكان مقارنتهما مطلقا اي سواء كان في العقل او في الخارج
ولا شبهة في بطلانه هذا ولو سلم امكان مقارنتهما في الخارج ايضا فانها لا تتصور
الا بحصول تلك الماهية في المجرد فلا نم امكان تعقله لها وانما يلزم لو كان ذلك
الحصول هو التعقل او مستلزما له ولم لا يجوز ان يكون ذلك الحصول شرطا
للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه تحققه كما في تحقق العقل ولا امكانه
وما قالوا في بيان اندفاع النقض بزيادة القيد ان الصور العقلية متساوية
في عدم تناهيها فيلزم ان يكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض
وفي عدمه والاول هو المط والثاني هو المط فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوي
الشيئين في ما ذكر لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والا لم يوجد اختلاف
الحكم من شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساوي في امر لجواز
ان يكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها في اخرى منها
او في اخرى منها ولا يكون للبعض الاخر تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
والحركة مع تساويهما في انهما اعراض غير قارة بانفسهما منهما خصوصية تقتضي
ان يكون الاولى صفة الثانية موصوفة بها ولو سلم اللزوم فاستحالة الشق الاول
من اللازم بناء على ما ذكروه ممنوعة وانما المحال ان يكون كل من الشيئين حالا في الاخر
ومحلا له باعتبار وجودهما الخارجي واما اذا كانت الحالية والمحلية باعتبار
الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين يعقل كل منهما الاخر فيصير
حالا فيه ومحلا له ولا امتناع فيه لجواز ان يكون استحالة تركيب الصور العقلية
عامة لم توجد اخر ولكن الكلام فيما ذكروه من الدليل وقد تم الدفع لبعض هذه

للاعتراضات وجوه متعسف لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لادى الى التطويل مع انا لم نكن بحاجة الى ذلك بناء على ان الناظر اذا تامل في هذه الاعتراضات لا يخفى عليه انها ليست مما يكترث به ولا يعبأ بها التوجه مع ان ورود الوجه الثاني منها كاف في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل وثانيهما انه تعالى لو كان عالما بذاته كان عالما بسواه بما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكرنا اما الملازمة فلانه تعالى علة لما سواه من الموجودات كلها او جزئياتها والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والاصل في المقدم فلما سياتي في المبحث الذي يتلو هذا المبحث والاعتراض عليه اما اولا فلانه منقوض بالجزئيات المتغيرة فانه جار فيها مع ظهور جريانه فيها فتنفط اذ الكليات من حيث كليات ليست موجودة خارجية حتى يكون معلولا بل وجودها وجود ذهني والوجود الذهني غير ثابت عندنا كما ذكرنا وجود الجزئيات المتغيرة اي الحوادث وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما يأتي فيما بعد ولهذا استثنيت في اول الدعوى واما ثانيا فان قولكم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ممنوع لانه يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات معلولاته ولو كان غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك واما ثالثا فلما تمسكوا به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما بينته فيما قال ان شاء الله تعالى وقد يجاب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها ونسبتها الى سائر الطبقات التي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فيلزم علمه بمعلولاته وهذا انما يتم لو ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي ذكروه وليس يدل عليه ما استدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام كما سيطلع عليه فكيف يكون ذلك العلم تاما وهذا انما قيل فيه ثبت العرش ثم انقش وقد دفع النقض منهم بوجه تركته انشاء استقلاله

المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته وقد استدل لو اعلم بوجوه الاول انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشيء والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شيء من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يكون هذا العلم

الوجه الثاني

الوجه الاول

مبحث انه يعلم ذاته

الاسعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته والاعتراض عليه انه مبني على انه يعلم غيره وذلك ما قد عرفت من اثباته كلامه وقد مر من وجوه الاعتراض على ادلتهم من الدليل سيما الدليل الثاني فانه لم يثبت شيئا اخر وهو انه كان متفقا على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور الثاني ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجرد عن علائق المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته وكذا كل مجرد والاعتراض عليه اما اولا انه حقيقة التعقل ما ذكرتم فهذا ادعاء منكم لا بديهي ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشيئين ولو سلم فهذا لا يتاتى بالنسبة الى الشيء ونفسه فان حضور الشيء عند نفسه لا نتصور الا اذا كان متغايرين بالذات ولا يكفي التغاير الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية التغاير الاعتباري بين المنتسبين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم مما يخالف ما سبق من ان العلم هو الوجود الذهني ان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود هو الصورة الحالة في العالم ومنها ما ذكر ثم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولي وعلم حضوري فما ذكروه اولا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه هنا تعريف للعلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا الاسعد ان يقال لعلهم الاول لاثبات علمه بذاته بالمعنى الاول والثاني لاثباته بالمعنى الثاني ونحن نقول ان العلم ما نعلمه بالضرورة كل احد اما بكنهه او بامتيازه عن سائر اغياره ونعلم قطعا انه مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضوري عند نفسه سواء كان مجردا او مادياً ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم وهذا

الوجه الثالث

ما لا نشنع على المصنف فان ابوا الا الاصرار على مذهبهم والافرون على تقليدهم
فذرهم في طغيانهم يعمهون الثالث وهو بالحقيقة ان تم الدليل على انه تعالى عالم
بذاته ولغيره ايضا لان عدم العلم جهل والجهل نقص وهو على الله تعالى محال وايضا
العلم شرف وكمال والعالم اشرف واكمل من غير العالم فلو لم يكن الله تعالى عالما
لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف واكمل منه تعالى عن ذلك والاعتراض عليه ان عدم
العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شانه العلم فان اريد لزم الجهل الاول
مطلقا بيانا انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته وذلك المعنى يلزم عن عدم
الجهل اوّح يكون بعض ما دون ما يسمى منه لا يمكن ان يكون له نوع نقص زايد على
ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس من ذاته وايضا فكون العلم شرف وكمال ان اريد
به انه كذلك بالنسبة الى غيره فلكنه لا يجديكم نفعا وان اريد انه كذلك على الاطلاق
فهو ايضا وانكا نحتا لمخالف لا صلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى
نقصان فيه للزوم اشتماله بالتركيب ومثل ما ذكرتم نافى في جميع الصفات الكمالية
من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال اصلا او نقص ان يستحيل على الله تعالى
وايضا الموصوف بها الكامل من غيره فيجب ثبوتها لله تعالى والا لم يتم ذلك
وليس هذا الاعتراض بسناد هذا الاستدلال على اصلكم الوجه الرابع
انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة قال الامام الرازي اللائق بما ذهبوا اليه
ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة اصلا
وان كانت غير متغيرة كاجرام الافلاك العلوية عندهم لان العلم بها يكون بالات
حسمانية لان المتشكل لا يتصور الا منقسما فارتسامه غير المنقسم بالمنقسمة
مستحيل علم تعالى بها لانه منزه عن الالات الجسمانية وعند نا لما لم يكن العلم
حصول الصورة لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بدليلين
الاول انه لو كان عالما بها لزم احد امرين اما ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا
وكلاهما محال واستحالتهما بينة اما اللزوم فلانه اذا كان زيد مثلا سيدخل الدار فعند
دخوله اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم انه داخل او لا يعلم شيئا منهما فان كان احد
الاخيرين لزم الجهل المركب اما بسيطا وان كان الاول فبعد دخوله اما ان يعلم دخل

او

او يعلم سيدخل او لا يعلم شيئا منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول
يتغير العلم بانه سيدخل من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت
لزوم احد الامرين والاعتراض عليهم انه انما يلزم مثل هذا التغير عليه تعالى فانه من قبيل
التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا نسبة اضافية بين العالم والمعلوم
او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر الا النسبة
اما الصفة عند القائلين بها او اخذ الامر للتغير ولا يتعدد بتعدد المتعلقات بل بتعدد
الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في حقه تعالى وان قيل البرهان
قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا فهو ان كل عرض فالح اما ان يكون
ذاته تعالى كافيا في ثبوتها له او يكون كافيا في انتفائها عنه او لا يكون كافيا لا في ثبوتها
ولا في انتفائها فان كان الاول وجب ثبوتها ما دام الذات وان كان الثاني وجب
انتفاؤها ما دام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثالث
فلا بد من ثبوت تلك الصفة له تعالى عن ثبوت تلك الصفة او عدمها احتاج
الى امر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة يكون محتاجا الى الغير
والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتي سيما اذا كان الغير امرا منفصلا
قلنا هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد
يكون بعده وذلك شبهة في انه تغير لكن باعتبار النسبة والاضافة فاذكرتم من البرهان
لا يتم الا في الصفات الحقيقية وبعضهم قال في الاعتراض اصل الدليل منع الملازمة
مستندا بان العلم قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه دخل واحد العلم
الاول انما كان الا لم يكن مغايرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتغير علم ولا يتجدد
علم بل العلم الاول لانه الذي مستمر فلا يلزم تغيره من وجود الى عدم ولا من عدم
الى وجود وبين اتحاد العلمين بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا واستمر
لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم يطرأ لنا غفلة عن هذا فبنا من ذلك
فبنا نعلم بالاول نعلم انه دخلها الان من غير تجدد لنا علم اخر وانما نحتاج احدث
الى علم اخر عند طرو غفلة عن العلم الاول والله تعالى منزه عن هذا فعلم الاول بانه سيدخل
مغن عن علمه بانه دخل وانكر الاخرون عليه واحتجوا عليه بحجة اوجه الاول ان الحاني

بحولها بالاشتياق الى العلم به لا يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيدا سيدخل
الدار ولا يعلم انه دخلها سواء علم انه دخلها اولا وكذلك يجوز ان يعلم انه علم انه
دخلها ولم يعلم انه سيدخلها اولا الثالث تنافي شرطيهما فان شرط كون العلم المستفاد
انه دخل علما بالدخول وشرط كون اعتقاد انه سيدخل علما عدم الدخول وبمجرد
الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كان لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين
الجميع الرابع تغاير متعلقيهما اذ الاشتهار انه سيدخل غير حصول انه دخل وتغاير
المتعلقين يستدعي تغاير العلمين الخامس انه كثيرا ما يوجد احدهما دون الاخر فان
كثيرا من الامور يعلم انها ستقع البتة وتعدد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا
يكون لنا انتفاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا اشتباه لاحد ان كثيرا من الامور بحيث
يتحصل مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علم قبل وقوعها بانها ستقع وانكار
الشيء من نفسه لم بالضرورة فتحقق بهذه الوجوه ان العلم بانه وقع الشيء غير العلم
بانه سيقع فسقطت الملازمة وتم الدليل وللاولين ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين لكن
يكون علما وحكما زمانيا فانه لا نزاع بالاتفاق بين [illegible] ويستدعي الا بدلالة الاول
على المضي والثاني على الاستقبال ومما انما يتصوران بالنسبة الى زمانيات
فان معنى الماضي ما تقدم قبل زمان نحكم هذا ومعنى المستقبل ما هو بعد زمان نحكم فيه
والعلم لا يعتبره الا في حق من يكون له احتصاص بزمان فمن كان علمه
وحكمه ازلا وابدا من غير تجدد ولا اختصاص بزمان لا يتصور بالنسبة اليه
والى علمه وحكمه ماض ولا مستقبل بل من الازل بالنسبة اليه من دخل وسيدخل
فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك على ان معنى احدهما
وتجدد الاخر وشيء من الوجوه المذكورة لا ينفع في هذا فلم يثبت الملازمة وبطل
الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمة مذهب الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم
قالوا ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا يعلمها على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلمها من حيث
ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل على ما تقدم عن
الدخول تحت الازمنة ما ينافي الماء الدهر وهذا الله تعالى لما لم يكن زمانيا كان نسبة
الجميع اليه على السواء فليس بالنسبة اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها

الماضي

متوسطا

متوسطا كذلك فلما لم يكن زمانيا كان نسبة الجميع الازمنة على السواء فليس بالنسبة اليه
بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور الواقعة في الزمان فان
الموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان ويكون
بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهم البعض
من ان علمه لم يحط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها [illegible] و
ما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما زعموه ونحن نقول ما ذهبوا
اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الالات الجسمانية ينافي ما حمل هذا الفاضل
عليه مذهبهم في هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم في هذه المسئلة على ما يحمل حمل الاصل من
اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم منافي اصليها المذكورين والمحال لخلوصهم
عن المنافاة الثاني ان ادراك كل جزئي فهو بالة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا
للجزئيات كان جسما او جسمانيا والا لا ينبسط والدليل على ادراك كل جزئي فهو بالة
جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما لا مقدار له بالضرورة
وكان مرادهم لهذا الدليل اثبات عدم علمه تعالى ببعض الجزئيات اعني المتشكلات وان كان
ظاهر عبارتهم عاما والا فعندهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم
وهو مبني على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التخيل بها او كل
بجارحة من الالات واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بعنوانات كلية غير مانعة من الاشتراك
بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة بواحد منها غير صادقة الا على غيره و
الاعتراض عليه منع تلك المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبني على ان
ادراك الشيء انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطلناه ولئن سلم فلا نسلم ان انطباع ذي
المقدار فيما لا مقدار له انما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار باعتبار وجود واحد
واما اذا كان الانطباع في الوجود الذهني وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجي فلا لان
الانطباع في الخارج كما بيناه [illegible] على زعمهم فلا يلزم [illegible] بدا انها
ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني
طالبناهم بالبرهان على ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا
سابقا ان كثيرا من لوازم الوجودين واحكامهما مختلفات علم ان كون الشيء ذا مقدار

الدليل الثاني

ليس منها الا ترى انهم قايلون بانطباع ذي المقدار العظيم كالمعظم حيل في شيء ذي مقدار صغير
حذ كالحس المشترك والخيال اذ هذا لا يتصور الا بان يكون مقداره فيهما صغيرا فقد اعترفوا
بتفاوت مقداره بالكبر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما وقال
الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من انطباع ذي المقدار في
غير ذي المقدار لانهم ادعوا ان الهيولى لا مقدار لها مع انها محل للمقادير فيه نظر لانه
زعم ان الهيولى لا مقدار لها في حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتساوية فعند حلول
ذي المقدار فيها يعرض لها المقادير والانتقاش حلول ذي مقدار من حيث هو ذو
مقدار فيما لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل واما المجرد الذي ينطبع فيه صور المحسوسات
على رايهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب ذاته ولا بحسب غيره الثالث انا نعلم
بان الشيء حاصل الآن او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري
تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم الغير ذاته او حزءا منه فلزم افتقاره
ذاته الى غيره الذي هو وقوع تلك الجزئيات فاستحال هذا فيتعين النسيان او حصنا انه
عليه فكان بغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال والاعتراض عليه انا لا نسلم ان العلم التابع
للمعلوم وانما هو في العلم الانفعالي الذي هو للممكنات واما علم الباري فهو علم فعلي علي انه
سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وهو مقتضى الهي بمجرد ذاته تعالى ولا يلزم منه ان يكون لغيره
مدخل في ذلك على تقرير كون العلم صفة زايدة على انه بهذا الدليل ينقض نفي علمه بالكليات
وساير الصفات اذ هي تابعة للصفات الذين يحصل بها غيرات الباري تعالى عما
اثبتوا ما ذكروه من المتغيرات وانهم يشعرون بذلك وجوابنا منا انا العلم عند علماء الصانع
او صفة ذات لصانع لكن التبعية التي ذكروها في الاضافة فقط البحث السابع عشر
انه هل للفلك نفس ناطقة محركة له بالارادة او لا فيها الفلاسفة فذهبوا الى انكره الملليون لانهم
انهم حكموا باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كتعلق نفوسنا بابداننا محركة بارادتها
كما تحرك نفوسنا ابداننا اذا انا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن نعني انه لا دليل
على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت
الوحي عندنا الا بنفيها ولا باثباتها ولا بنتم ما اوردوه الفلاسفة في معرض الاستدلال

العقل

العقل على ذلك فنحن نحرر مذهبهم في هذا ثم نورد ما ذكروا في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه
ان شاء الله تعالى اما مذهبهم فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات متعينا في كماله و
استكماله بما من الفلك وجوهر الاخر منطبعا في مادته وصورته بمنزلة النفس الحيوانية لنا ارتسم
فيه المرادات الجزئية من الحركات والاوضاع ويقال له النفس الجسمانية والنفس المنطبعة
وذهب المشائيون انه ليس للفلك نفس غيره واثبت بعض متاخريهم منهم ابو علي
جوهرا اخر مجردا الذات عن المادة متعلقة بها بحسب التدبير والتحريك مستكملة بحسب
ذلك وهو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة للكليات
بذاتها والجزئيات بواسطة الالات الجسمانية والامام الرازي حمل ارادة الكل على
هذه النفس المجردة وهذه الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قايلا
ان هذا شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون فيه نفسان
اعني ذاتا هي مبدا للتحريك ومدركة لما سواها حاصل على تقرير ثبوت النفس الناطقة المدركة
والمريدة للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت صور الجزئيات
مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كالخيال لنا بالنسبة
الى انفسنا الناطقة لان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى
هذا يكون الفلك حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا
حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس للفلك
وسيجيء في البحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى اقسامها بما يتعلق
بذلك ان شاء الله تعالى واما استدلالهم على ثبوتها للفلك فلهم فيه مسلكان احدهما
لاثبات النفس المجردة وثانيهما لاثبات النفس الجسمانية اما الاول فلهم فيه
وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية وانه لكان مبدا المجرد الكلي لها ارادة ذاتية
فكان مبدا لها مجردا وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل ارادي لا بد له
من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود بالذات الذي بالعرض
وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها وهو باطل لان ماهية الحركة انما كان
ليكون وسيلة الى كمال ثان واذا كان كذلك استحال ان يكون هي المقصودة بالذات
فالمقصود من الحركة امر اخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حال الحركة ولا لزم

تحصيل الحاصل وهو محال ولابد ايضا ان يكون ممكنا الا لطلب المحال لانه وجميع
ما يمكن للفلك من الحالات حاصلة له بالفعل الا بعض الاوضاع فثبت ان المقصود
من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وليس المقصود وضعا شخصيا
بعينه والا فاذا لم يوجد ذلك الشخص ابدا كانت حركة الارادية الابدية عبثا ضائعا
وهدرا صرفا وهذا ممتنع على تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات
لزم وقوفه عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هف فثبت ان المقصود
منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان كون الشيء معينا
ينافي كونه كليا وكونه كليا ينافي كونه معينا قلنا لا كذلك فان المعين يصدق على هذا
المعين وعلى ذلك وعلى ذلك وما يصدق على كثيرين فهو كلي نعم قد يطلق للمعين
ويشار به الى احد المعينات بشخصه بهذا الاعتبار يكون فيما الكل والتشهي
انما نشأ من هذا واذا كان المقصود من حركة الفلك امرا كليا فلا بد من ان يعقل
فاعل الحركة الذي يتوصل اليه بها لان القصد الى المجهول محال بديهة والعاقل
للامر الكلي لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد
لا من كل الوجوه ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بجرم الفلك بالتحريك
فيكون شيئا مجرد الذات عن المادة متعلق الفعل بها وهو المراد بالنفس
المحركة فثبت ان حركة الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤها نفسا مجردة
وهذا ما اردناه فان قيل ما الذي الجأهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض
الفلك نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات عليه
وصعب الامر عليهم باستطاعتهم عن الجواب عنها وهلا اكتفوا بان يقولوا الغرض
سواء كان نفس الحركة او شيئا اخر اما ان يكون جزئيا معينا او كليا الى
الى اخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المعضلات قلنا ان حركة كل فلك بل كل
حركة من مبداها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط لا وجود له ولا لجزء على ما عرفت
من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معينا اذ لم
يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك لتوقف عند حصوله واللازم باطل لانه
ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة الى السكون فالملزوم ممنوع لانا نلتزم

ذلك

ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضا دائما وان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يتعد
الى جزئي اخر فالامر كذلك لكن بطلان اللازم على كل تقدير فالاستدلال فاسد
فلا بد من ذلك تلك المقدمات ولا صدق المقدم يحتاج الى اثبات امرين
احدهما ان حركة الفلك ارادية والثاني انها دائمة اما الاول فنقول لو لم يكن
ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى
اما صدق الانفصال فلان الحركة لا بد لها من مبدا هو المحرك فهو اما خارج
من المتحرك بحيث يكون متمايزا عنه في الوضع اولا فان كان الاول فالحركة قسرية
كحركة الحجر الى فوق وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الحركة صادرة عن قصد
وارادة اولا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدا خارجا عن المتحرك
كالنفس الحيوانية ان قلنا انها مبدا الحركات الجزئية للفلك على راي ظاهر مذهب
المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يتمايز عنه في الوضع كالنفس المجردة
وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة بشعور كما اذا سقط الانسان
من عال اولا كما اذا هبط الحجر منه واما بطلان الاخيرتين اما الطبيعية فلان
حركة الفلك مستديرة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة
الفلك بطبيعية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من الاوضاع
الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة هو مطلوب الى ان يحصل ثم متروك بعد حصوله
فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد بعينه مطلوبا بالطبع
ومهروبا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت ارادية فانه يجوز ان يكون شيء
مراد الوصف وبعد حصوله يصير غرضا اخر اهم من الاول او كان بحيث
لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده
واما القسرية فلوجهين احدهما ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وقد
ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون باقتضاء الطبع والحركة المستقيمة
لا يجوز على الفلك فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه كما تقرر في موضعه واذا
لم يكن شيء من الحركتين مقتضى طبع الفلك فلا يتصور فيه حركة على خلاف
الطبع حتى يكون قسرية واما قلنا ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع

حتى يكون قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع لانه اذا لم يكن
في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فلنفرض انه حركه بقوة معينة في مسافة
معينة فلا بد ان يتحرك تلك الحركة في زمان لامتناع وقوع الحركة الا في زمان ولنفرضه
ساعة ثم نقدر انه حرك جسما اخر في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر مثل تلك
القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان يكون هذه ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون
زمانها اكثر من زمان الاول لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نقدر انه
حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر على مقدار نصف الميل
الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان
حركة ذي الميل الاول فان تفاوت الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في
البطوء والسرعة وهذا التفاوت ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين
اذ القوة المحركة والمسافة فيهما واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين
ومعاوق الثالث نصف معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان
الاول فيكون ساعة كزمان الحركة العادمة للمعاوق فيكون الحركة مع المعاوق
في السرعة والبطوء كالحركة لا مع المعاوق وهذا محال فان قيل هذا منقوض
بان جميع الافلاك يتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في
الفلك الاعظم ذاتية وفيما عدا الفلك الاعظم [illegible] من سائر الافلاك فيكون
قسرية والملازم من ذلكم ان لا يكون قسرية قلنا المنقسم الى الاقسام المذكورة
اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هي الحركة الذاتية العرضية وحركة تلك
الافلاك هذه الحركة انما هي بالعرض فلا يندرج في شيء من هذه الاقسام فلا يرد
النقض وثانيها انه لو كانت حركة الفلك قسرية لكانت على موافقة القاسر
ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطوء اذ
لا مقصود هناك قسر الا من بعضها لبعض والثاني باطل اذ ليس التوافق
والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة فلانها بحسب
في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقطاع الزمان لكنه محال كما مر في المبحث
الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة ومن ها هنا هذا تقرير الرحم

الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك والاعتراض عليه انا لا نم ان كل
فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تع عندنا اختيارية وليست معللة
بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا نم بطلان
كون الحركة نفسها مقصودة بالذات ولما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول لما
ان اردتم انه يلزم ان يترتب عليها امر اخر من اين او وضع او غير ذلك فمسلم لكن
لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من فعله والباعث على اقدامه على ذلك الامر
الامر لا بد له من دليل فان كثيرا من الملزومات يكون مقصودة من حيث ذواتها
لا من حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم ان ماهيتها
ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو مم اذ هذا الحد [illegible] لكل
عرض الفعل لا بد ان يكون مغايرا له لما بالذات اذ لا يلزم ان يكون وجوده في الخارج
مترتبا على وجود الفعل وهذا المقصود في الشيء بنفسه فعلى تسليم ان الحركة
الارادية لا بد لها من غرض لا ينافي القول بان المقصود بالذات منها نفسها
فلينا الفعل الذي يحصل نفس الحركة غرضا لمقول ايجاد الفاعل اياها لاشتهر في
تبارزها فالحدود [illegible] وقد يقال في بيان ان الحركة لا يكون مقصودة بالذات ان
الحركة لا يمكن ان يقتضيها الذات لذاته بحركة فان الذات بحسب طبعه وارادته او غير ذلك
لان مقتضى الشيء لا يعدم مع دوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام من
له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاته بل لشيء اخر يحصل فيكون بما
يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها وفيه نظر اما اولا فلان قوله مقتضى الشيء لا يعدم مع دوامه ان اريد
انه يلزم وجوده بدوام وجود مقتضيه فمسلم ولا يلزم منه امتناع ان يكون الحركة
مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدأ الى
المنتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة و
معنى كونها غير قارة انها لا يدوم في حد من حدود المسافة لا انها لا تتقدم في
الوجود وان اراد انه يدوم على اينه ووضعه وغيرهما من احواله بدوام وجود
مقتضيه فهو مم لا بد له عليه من برهان كيف وانا نقول الحركة لا بد لها

من معض البتة فرضيها اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان
الاول ظهر بطلان ذلك المرتل وان كان الثاني ينتقل الكلام الى مقتضى ذلك
المقتضي اذ كل غير قار الذات مسبوق لسبب الى مقتض لامتناع كونه واجبا والتسلسل
ثم فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكر لو سلم في المقتضي
بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضي بحسب الارادة فيجب ان يكون على وفق
الارادة ويجوز ان يتعلق الارادة بوجوده لا بعدمه وبتراره لغرض من الاغراض
واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون
مقتضى ذات القار فلا يكون المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلة تامة لها
ولا يلزم من هذا ان لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان يكون الحركة متوسطة
شيء اخر غير ذات المحرك ومع هذا يكون الحركة مطلوبة لا متوسط مطلوب الا
لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اي ان الحركة لا يكون مقصودة بالذات غير
محتاج الى دليل فان الحركة ليست الا التادي الى الغير والتوجه اليه فامتنع
ان يكون مطلوبة لذاتها وفيه نظر من التامل فيما ذكرناه ولو سلم فلا نسلم امتناع
ان يكون مقصود الفلك من حركته ما الاوفق لكم ان يطلب الح دايما
وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم باستحالة المط ومن ... بلزوم ان ...
الفلك استحالة كل ... حق متنع منه طلبه ولو سلم فلا نم ان كل كمال ممكن للفلك
من المعقولات وغير حاصل له بالفعل سوى الوضع والمقصود ثبوت هذا
ببرهان اصلا ولو سلم فما ذكرتم في امتناع ان يكون مقصوده وضعا بعينه
من ان هذا الوضع في وقت من الاوقات لزم وقوعه عن الحركة مم وانما يكون كذلك
لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عنه وقوع ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة
بوضع اخر معين وهكذا الى غير النهاية لا بد لنفي هذا من دليل ولا ريب ان جمهور
المشائين ما اتفقوا له الا النفس الحيوانية المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا
لا يجوزون وقوعه عن الحركة ولو سلم فلا نم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا وان
فان هذا مبني على ان يكون التعقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد بينا بطلانه
واما ما ذكرتم في بيان صدق المقدم من تمسككم في اثبات الامر الاول ان كون حركة

الفلك

الفلك ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون طبيعية مم وما ذكرتم في
معرض الاستدلال عليه من كون المط بالطبع متروكا بالطبع وبطلان اللازم موقوف
للحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم لزم ان لا يكون حركة مستقيمة ايضا والا لزم ان
يكون المط بالطبع متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة
التي ينتهي اليها وكل ان من الانات الواقعة فيما بين الحركة مطلوبان بالطبع و
متروكان بالطبع واللازم بط فيلزم من هذا ان لا يوجد حركة طبيعية اصلا لانحصار
الحركة في المستقيمة والمستديرة وقد بطل كون كل منهما طبيعيا فبطل كون الحركة
على الاطلاق طبيعية وانتم لا تقولون به فان قيل لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير
كونها طبيعية ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المط بالطبع
مهروبا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة
لا ان وقوع المتحرك في ذلك الحد مط بالطبع بل لان حصول المط بالطبع وهو الوصول
الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك قلنا فليقل ذلك بعينه في الحركة المستديرة ايضا
لان الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها مط بالطبع بل لان حصول
المط بالطبع هو نفس الحركة او ملزوم من لوازمها لا يمكن بدون ذلك وقد يقرر
هذا الاستدلال بوجه اخر لا اليه فلو كانت الحركة مستديرة طبيعية لزم ان يكون
الشيء بعينه مط ومهروبا عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون المهروب عن الشيء
طلبا له وهو بعينه الاستحالة وترتب عليه ان ترك وضع اوحد ليس طلبا له
بعينه لا بعد امر تركه واستحالة اعادة عينه ان يكون طلبا عينه فلا يلزم كون
المهروب عنه مطلوبا ولا كون الهرب عنه طلبا له لعينه ولو صح ما ذكر لزم ان يمتنع
الحركة المستديرة مطلقا اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان يكون
ترك الشيء والتوجه اليه بعينه ثم قطعا وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
هذا وما يلزم منه الخ ممنوع ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز ان يكون قسرية
مم وما بنيتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون الا خلاف الطبع غير مسلم واستدلالكم
على هذا ان الطبع لو لم يكن منافيا للقاسر لزم كون الحركة مع المعاوق والا زعما
والقطو كالحركة بدون المعاوق وهو بط فاسد عقد منه اما الملازمة فلانه اما يلزم

لزوم مم

ما ذكرتم لو كان تفاوت الزمانين في الحركتين الاخريين لذاتيهما تنقصان مقدارا
من الزمان لامتناع اي حركة كانت لا في زمان في الصورة المفروضة للحركات الثلث
بحسب المسافة وتماثل القوة المحركة منها وفي انقضاء مقدار من الزمان من غير تعليق
فيه ولا تعلق له بالعلوم والعائق وهو كما فرض ساعة في الحركة الثانية اي في ذات
الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض ميل الثالثة نصف ميل
الثانية فيكون بازاءه نصف ساعة فيتبين ان زمان الثالثة ساعة ونصف
وزمان الاولى ساعة فقط فلا يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وعلى
هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة لذاتها لا تقتضي مقدارا معينا من الزمان و
الا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل
مسافتها وهذا باطل لان كل زمان ينقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت
حركة في مثل مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
وكذا ما حصل من ان الزمان قابل للانقسام لا الى الجزء النهاية وكذا الحركة وكل قسم
من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة فكل حركة فرضت في زمان نصفوا
في نصف ذلك الزمان وهي ايضا حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا
الى غير النهاية فعلم ان الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معينا من الزمان بل مطلق الزمان
وانما خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين
المقادير انما هو بحسب تفاوت المقاومات وانما قلنا لا يرد ان على هذا التقدير
لا نسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معينا من الزمان وليس شاني ساع
مقصودنا مما حاجة اليه هذا بل يكفينا ان الحركات الثلث بحسب خصوصياتها
الناشئة من مسافتها وقوتها المحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع
ان الاول في نفسه باطل لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة الحركة الاولى
فرضت في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في نصف ذلك الزمان ممكنا في
الواقع واثبات هذا مشكل جدا والمطلوب اللازم فلان العائق يجوز ان ينتهي
في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في العوق فتكون حركة ذي هذا العائق
كحركة عديم العائق بالضرورة والا امتناع فيه ثم نقول دليلكم معارض بحركة الوتد

بالقسر

بالقسر السفل الحاصل في الارض بالمرتفعات لا حركة في ان حركتهن قسرية
وليس فيها مدخل الاذاعة في الهواء والسفن في ورق مع انها كلت على
خلاف الطبع لم يكن على واقفة ولو سلم ان القسر لا يمكن الا على خلاف الطبع لم
يكن على واقفة ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع ولا نسلم ان الحركة المستقيمة للمحدد
بل للافلاك مطلقا وما اوردتموه من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في
المحدد للجهات خاصة ولم يدلكم دليلا شاملا للافلاك كلها حتى يظهر في صحته
وفساده ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى الطبع السكون فيكون ولكنه كيف
كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي فان قيل سكون
الفلك في حيزه فضلا من ان يكون مقتضى طبعه وانما قلنا باستحالته لان الفلك بسيط
اي اجزاؤه المفروضة متساوية في تمام المهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى
جميع الاحياز التي يمكنها والاوضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص
لبعض منها ببعض تلك الاحياز او الاوضاع واما ان لا يحصل جزء ما في شيء
من تلك الاحياز وفي كل الاوضاع وهو محال لان الجسم لا ينفك عن الحيز
او يحصل كل واحد منها في وكل جزء من تلك الاحياز وعلى واحد من تلك الاوضاع
فاما على الدوام وهو سكون الفلك وايضا لانه ترجيح بلا مرجح واما على
الاستبدال والتبادل وهذا هو الحركة المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا
الدليل كما دل على امتناع سكون الفلك يدل على امتناع حركة المستقيمة ايضا قلنا
هذا مبني على بساطة الفلك وهي ان سلمت في المحدد غير مسلمة في غيره ولا دليل
لكم عليها في غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كامتناع السكون
والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجهات على السواء وكل النقط المتوهمة
فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة او كبيرة فلما ان
تقع حركة المستديرة الى كل الجهات الغير المتناهية معا فيقع كل نقطة
من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة معا ولا شك في استحالته
او يتوجه الى جهة معينة فقط فيتعين نقطتان للقطبية وكل واحد مما سواهما
لكونها جزءا من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما هو الواقع او تقع الى كل جهات

لكن لا نسلم بل على التعاقب وعلى التقدير يلزم الرجحان بلا مرجح كما في السكون
والحركة المستقيمة مع انهم لم يتركوا ابا الاخير واذا بطلت الاقسام باسرها ثبت
الحركة المستديرة على الفلك بل استحال كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذي
يلزم منه مثل هذا لا شبهة في بطلانه على انه لو تم لدل على ان حركة الفلك ليست
طبيعية بل ارادية لانه اذا استحال عليه السكون والحركة المستقيمة نفي اقتضاء
طبعه الحركة المستديرة اذ لا بد للتخصيص من احدهما وهو عكس انها ارادية وان الحركة
المستديرة للحيوان يكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ما
ذكرتم في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
كذلك لتشابهت ... واما لزوم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسر الا لبعضها
بعض وانها كلها متشابهة الطبائع حتى لا يتصور اختلاف من قبل
القاسر او المقسور وشيء منها ليس بثابت مع ان الدال على خلاف ... بعضكم
على انه لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية وان بعضها ليس كذلك
فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة الفلك دائمية من انه
يلزم من انقطاعها انقطاع الزمان واللازم ... ممنوعتان اما الملازمة
فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما ادعاه بعضكم وليس كذلك
واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان ان يكون للزمان زمان
كما توهمتم كل ذلك قد مر في المبحث الاول من الكتاب فلزم ما سبق وقد صرح
ابو علي في الشفا بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمية حيث قال في الحاصل
ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمتنع عليها ان لا يلزم الدورة وهذا الكلام
منه هادم لكثير مما اسسوه الوجه الثاني من وجهي اثبات النفس المجردة
للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيجيء بيانه وكون الغرض
ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو ههنا ولا يمكن ادراك
المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فيكون للفلك نفس مجردة وفيه
العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم
بهذا موقوف على العلم بان للمتحرك نفسا فالاستدلال على اثبات النفس للفلك

يكون

يكون غرضه من الحركة كذا دور قلنا العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب
الغرض نفسا ما اعم من ان يكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال انما
على اثبات المجردة بخصوصها فلا يلزم من اثبات النفس على الاطلاق والعلم بالعام
لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على ان
الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة
عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية
وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت
كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف حاله ههنا ايضا
انشاء الله تعالى المسلك الثاني ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة
بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فللفلك في تحصيل
حركاته الجزئية والاوضاع المخصوصة لا بد له من مبدأ الارادة كل واحد من هذه
الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوى جسمانية كما عرفت
في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك
نفسا جسمانية وهو المطلوب والاعتراض عليه من وجهين الاول ان ما ذكرتم
من توقف الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقتين بخصوص شيء يكذبه
الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده
يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل الاكل لقمة خصوصها بوجه الشخص فضلا
اصلا او خصوص الاكل الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب
الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته
على الاتصال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من
خطواته ويريدها بعينها وبان يشعر قبلها بانه من اي موضع والى اي
مرتبة يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها ونحو ذلك مما هو دخل في تشخص
الخطوة مثل خصوص الزمان فانه ما لم يتصور الموضعين بحدودهما بحيث
لم يدخل في تصوره شيء يسير من جوانبهما ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافهما
لم يحصل تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في ... رفع القدم ووضعه

الزمان وادعاء ان كل من يمشي ايابا بل شهورا واعواما في حال غفلته او تأمله في
امور اخرى في المدهش من الصوفية سقوط ما ذكرناه مكابرة عظيمة مع انه كثيرا
لها يكون في موضع قدمه حبة او عود او شوك بل لو توهم قبل لم يعرف منه
فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا من خصوص المكان والزمان
لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم
كلي محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات الفعل لا توجب تشخص مفهوم
الفعل مع انه قد يوجب علم جملة بالفعل الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات
من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على
وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي
موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا
فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كاف في صدوره عن
المختار ولا يشترط في صدور كل واحد منها ان يتصور له ويقصد اليه بتشخصه
الا ترى ان من تصدى لتحصيل مجهول بالنظر يلزم ان يتصور ذلك المجهول
قبل النظر بوجه جامع مانع بل يكفيه تصوره بوجه ما ذكره لولا وانما فصلنا الكلام
هنا غاية التفصيل لما نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهلين عن الاشتراط
المذكور غير متنبهين ان تعز الطلب نظاهر هنا لهم الثاني انه مبني على كون العلم
حصول الصورة والا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوى الجسمانية
وقد ابطلنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار
مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يتقدم فاعله عليه
ويكون نسبتهما اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة
مرجح على الاخر على ان مفهوم ان الارادة لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده
عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره عن فاعله
لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا او لا فان كان الاول وجب وجوده وان
كان الثاني وجب عدمه فاين الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان
قالوا بعد تمام المؤثر الارادة والاختيار فبعد تحققهما يجب وجود الفعل وجواز

الطرف

الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما قلنا فننقل الكلام الى تلك الارادة ونقول هل
انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجودهما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني
يجب عدمهما فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثر مؤثرهما فلا يظهر للاختيار
معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المترتبة
على شرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب
مجاورة النار للحطب على سببها وترتب احتراق الحطب على تلك المجاورة من غير
ان يكون الاول ما يصحح الحكم بان الفعل والترك جائزان ونسبتهما الى الفاعل على
السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شانها ان يتعلق
باحد الطرفين من الفعل والترك من غير موجب تام يستلزمها واذا كان كذلك
ظهر جواز كون العالم حادثا مع كون فاعله قديما مختارا كما حققنا ومر ذكره في البحث
الاول من الكتاب ثم انه ظهر من هذا المقام ان الفلاسفة يجعلون القديم
اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عندهم قديمة مع انهم يجعلونها اختيارية فتبين
من حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ

البحث الخامس عشر بيان الغرض الاصلي من حركة الفلك الاعظم ان المقصود
بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه بواسطة او وسائط
ومع تعدد الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض فما ذكرنا في البحث السابق
ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل المراد منه
ان الغرض بالعرض واما غرضه الاصلي فهو التشبه بما هو اكمل منه فيكون
هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها ويستلزم تكميل ما تحتها ولهم اختلاف في ان المتشبه به
امر في الكل نوع واحد ام متعدد فذهب بعضهم الى ان المتشبه به بالنسبة الى كل
الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم الى ان كل فلك متشبه بما هو محيط به والفلك
الاقصى متشبه بالمبدأ الاول ورد الاول على المذهبين بان كلا منهما يستلزم ان يكون
الكل في جهة الحركة والسرعة والبطء متساوية وليس كذلك الا في العلل اما الاول
فلانه اذا كان المتشبه به واحدا في الكل مع اختلاف حركاتها فسبب الاختلاف
الجرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل واحدة

بحث ١٥ بيان الغرض الاصلي من حركة الفلك الاعظم

أو الطبيعة وهو أيضا باطل إذ ليس للأفلاك طبائع تستدعي جهة معينة أو حدا من السرعة
والبطوء لأن كل جزء من أجزاء كل فلك يحتمل أن يكون في كل جهة وعلى كل حد من
من السرعة والبطوء لتشابه أجزائه وكذا الثاني أيضا باطل لأن اختلاف حركاتها
من قبل نفوسها المحركة لها لا يكون إلا لاختلاف إراداتها واختلاف الإرادة لا يكون
إلا لاختلاف الأغراض والغرض هنا التشبه وإنما تعدد التشبه لو كان المتشبه به
متعددا والمفروض هنا أمر واحد فاختلاف الحركات التشبهية يستلزم اختلاف
المفروض فيكون باطلا وإذا بطلت الأقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير
كون المتشبه به أجزاء فثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب أما الثاني
فلأنه إذا كان الفلك الثامن متشبها بالفلك التاسع يجب أن يوافقه في الحركة
وأحوالها وإلا لم يكن متشابها له وكذا كان يجب أن يوافق الفلك السابع الفلك
الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا إلى الفلك الأسفل فيكون الكل متوافقا
في الجهة والسرعة والبطوء أي يكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك
بل ليس واحد منها موافقا للتاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان
أولى بموافقته على هذا التقدير فإن حركتهما متعاكسة في الجهة ومختلفان اختلافا عظيما
في السرعة والبطوء ليس مثله في الفلكيات هذا غاية تقرير رد المذهبين على
ما فهم من كلامه وشرح به شارحه وفيه نظر أما على ما ذكر في رد المذهب الأول
فإن التقسيم المذكور في قوله بسبب الاختلاف إما جرم الفلك أو نفسه غير حاصر لجواز
أن يكون السبب شيئا آخر من خارج لا يقال يجب أن تكون الحركة إرادية والكلام فيها
لأنا نقول [illegible] لزم ذلك لو كان أصل الحركة مستندا إلى ذلك السبب
وليس كذلك بل حاله [illegible] لها وكون الحركة إرادية لا يستلزم كون جميع أحوالها
إرادية فإن الماشي بالإرادة كثيرا ما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا يخرج
بذلك حركته عن كونها إرادية ولو سلم فقوله ليس للأفلاك طبائع [illegible] وقوله لأن كل
جزء من أجزاء كل فلك إعادة لما سبق بعبارة أخرى وقوله لتشابه أجزائه في [illegible]
[illegible] لأنه إن سلم فهو في أجزاء كل فلك على الانفراد والاختلاف هنا إنما
هو في أجزاء فلك مع أجزاء فلك آخر وليست أجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم

فقوله اختلاف الحركات الإرادية من قبل النفس لا يكون إلا لاختلاف الأغراض
مجرد دعوى بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا أنه كثيرا ما يقصد شخصان بحركتهما
معا أحد شيء بحيث مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع أنه تختلف حركتاهما في الجهة و
السرعة والبطوء لأسباب وقوله والغرض هنا التشبه سيأتي ما ذكرنا في الاستدلال
عليه وما فيه وقوله وإنما تعدد التشبه لو كان المتشبه به متعددا هذا ممنوع لجواز
أن يكون تعدد التشبه لتعدد جهات التشبه من أحد إلى المتشبه به وصفاته
فإن قيل المتشبه به هنا هو المبدأ الأول وهو واحد ومنزه عن أن يكون فيه تعدد
بوجه والكلام فيه قلنا إن سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية وأما
تعدد الصفات الإضافية له فلا نزاع فيه والصفة الإضافية صالحة لكونها جهة
التشبه وإلا لامتنع التشبه به مطلقا عندكم لتنزهه عن الصفات الحقيقية الزائدة
عن ذاته وأما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من أن الفلك الثامن إذا كان
متشبها بالفلك التاسع يجب أن يوافقه في الحركة وأحوالها وإلا لم يكن متشابها
له فمم لأن مشابهة الشيء للشيء لا تقتضي إلا أن يكون له اشتراك بين المتشابهين
سواء كان في حركة أو حال من أحوالها أو غير ذلك ألا ترى أن الفلك الأقصى
حركته متشبهة بالمبدأ الأول أو بمجرد آخر ولا يتصور هناك موافقة في الحركة
فلم لا يجوز أن يكون تشابه الفلكين في أمر غير الحركة وأحوالها ولو سلم فلم لا يكفي
في وجه المشابهة نفس الحركة أو هي مع صفة الاستدارة ولعل ما يجري على الفلك
الأقصى من أحوال الحركة يكون قسما على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك
وبالجملة ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شيء من المذهبين أيضا غير
ثابتة لعدم قيام برهان عليهما بل الظاهر أن أصحابهما بنوا الأمر على الأولوية
والأقربية عند جمهورهم أن المتشبه به متعدد وهي العقول المجردة وعن كل
فلك من حركته لتشبهه بمبدئه القريب الذي هو العقل السابق عليه الموجد له
واعترض عليهم الإمام الرازي بأن الإشكال الذي أوردتموه على من قال بوحدة
المتشبه به يعني لزوم عدم اختلاف الحركات لا يندفع بقولكم بتعدده بل هو وارد
عليكم أيضا لأنكم لا تعتقدون [illegible] الفلك [illegible] المتشبه به العقل إلا أن الفلك [illegible] علم

ان العقل قد خرج جميع كمالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته
الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل اذا كان كذلك كان يتشبه بالعقل لا من حيث
ان ذلك العقل بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة في ذلك الكمال اعني
في كون كل كمال ممكن لها بالفعل ولو كان ما به امتياز كل واحد من العقول عن
غيره خارجا او نوع نسبة للافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر
المشترك فكان المتشبه بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه واجيب عنه بان غايات
حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات الحركات جزئية والتشبهات الجزئية
المتباينة في زمان واحد مع وحدة المتشبه به غير ممكنة وفيه نظر لانا لا نم ان الامر
الكلي لا يمكن ان يصير غرضا للحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك
حركات جزئية لا يقصد بتلك الحركات حصول المال المعين الذي يحصل له بعد
موقوف على الفور عسى ان يدعى استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يقصد
في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او نوع
خصوص للمال الى حد الجزئية المحصلة ثم استدل المتهم على ان الغرض من حركة
الفلك هو التشبه بالعقل بانه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية واذ لا بد للحركة الارادية
من غرض متعرضة من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرهما والاولان
باطلان لوجوه الاول الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي
مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ دفع المنافر للجسم وهما انما
تصحان فيما له خير يصلح للاستحالة من حال منافر الى حال ملائم وبالعكس والفلك
ليس كذلك لانه بسيط ممتنع الاحوال الثاني ان حركات الافلاك غير
متناهية وعدم تناهي الشهوة والغضب غير متصور الثالث ان المشتهى
او المغضوب عليه اما ان يحصل او يندفع في وقت اولا وعلى الاول يلزم وقوفه
عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعبثه واللازمان
باطلان فبطل كون حركته للشهوة او الغضب فتعين ان يكون في طلب معشوق
وح لا يخ اما ان يكون المط حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته
او حصول شبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض

معشوقا

معشوقا له والقسمان باطلان لان مطلوبه اعني ذات المعشوق او صفته
لا يخ اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا الاول يستلزم وقوفه
عن الحركة والثاني دوام جهله وعبثه ازلا وابدا واللازمان باطلان وكذا ملزوماهما
وكذا ملزوم احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبه من حركته حصول التشبه
لذلك المعشوق في كمالاته بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كمالاته الممكنة
له حاصلة بالفعل كما ذكر وبين في موضعه ولا يمكن هذا للفلك لان من كمالاته
ما لا يمكن الاجتماع منها ولا اتيانها لا عداد لها كالاوضاع فغاية ما يمكن له من
مشابهة المعشوق الذي جميع كمالاته بالفعل يحفظ ذلك النوع من الكمال نوعا
او ادم غير منقطع ابدا ويكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة الى الفعل
ليبقى له ذلك النوع ويكون متشبها بالمعشوق من حيث دوام النوع كما
حيث زوال الافراد وتجددها وليس للفلك كما يمكن ان يكون مترتبا على الحركة
ويكون متصفا بما ذكر الا الوضع لان المقولات التي يقع فيها الحركة منحصرة
في الاين والكم والكيف والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلث الاول
كما بين هناك ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بحركته وتشبه
بمعشوقه هو الوضع وثبت ان غرضه الاصلي من حركته هو ذلك التشبه
هو المط ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا
ما يتأتى في هذا البحث وغيره كثيرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الى الاطناب والتكرار لكنا ننبه على بعضها لزيادة الاستبصار منها ان
كثيرا من تلك المقدمات دعاوى غير ضرورية ولا مبرهنة استبعد فضلا
عن ان يكون مبنية بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لا يحتمل كون حركة الفلك لشهوة
او غضب يعني ان يكون للشهوة ومثل قولهم عدم تناهي الشهوة والغضب
غير متصور ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعبثه وغير ذلك ومنها ان النجوم
الوضع ليس كمالا معتنى به بحيث يلتفت اليه وتلك العقول العالية المنزهة في
الكمالات على زعمهم ان يصرفوا اوقاتهم ازلا وابدا في تحصيله على وجه التعب
والنقص وعدم الاستقرار على شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك

يتشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار عليه كالاتزة التضرم والتعفن وانظر
انت بعين فطنتك في هذا واحكم بانصافك ان المشبه في هذا اظهر والبعد
عن الشبه والنفس لو سكنوا لماذا استقروا على حالهم دافعة كانوا اشبه
بالاجزاء انتقالهم من حاله الى حاله اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع
ما يمكن ووقفنا مرة للاسكون ولا نعرض حركته واذا سئل عن غرضه من صنعته
سول عن حي الاشكال بهذا الاوضاع والتشبيه بالكواكب لنسب الا الى
سخافة العقل وسفاهة الحكم بل لا يبعد سعيه الا هدرا وعد الاعتبار بخلاف
ما اذا سكن في تلك الوقت ولم يشتغل بشيء ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع
مطلوب غرضا وسببا للتشبه فالفلك متمكن بسيط تتشابه جميع الاحوال التي
اجزائه على السوى فالاوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة سائر الاوضاع
الغير المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى الجهات او الى حقيقة واحد
من السرعة والبطوء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقوع هذه
الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل واجاب عن هذا بعضهم
بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه الواقع كان
ادخل في النظام وانفع للسفليات والتثليثات والمقارنات الى المقابلات
الى غير ذلك التي لها اسباب فيضان الخيرات على العنصريات فاصل الحركة للتشبه
وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطوء للعناية بالسفليات وهذا كالانسان
اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك الموضوع طريقان وكان
لاحدهما بحيث لو سلكه لانتفع به المحاويج دون الآخر فيختار الاول على الثاني
فاختيار اصل الذهاب للغاية وذلك المهم واختيار خصوص الطريق لكونه
خيرا وعناية بالمحاويج ورد ابو علي هذا الجواب بانه لا يجوز ان يكون غرض
العالي من اصل فعله ولا من صفته وكيفيته نفع السافل وما يعود اليه والا لزم
استكمال العالي بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل
وفيه نظر لان استكمال العالي بالسافل انما لا يجوز اذا كان العالي اكمل من
السافل من كل الوجوه وكان تمحض الاستكمال به ان يستفيد منه كمالا

الموجودة

الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم ان ليس للانسان كمالات
غير موجودة في الفلكيات بل نقطع بان كثيرا منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات
الله عليهم اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها وان كانت لم تر قولنا
ايضا لم ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل به يكون افضل واكمل لان
من المستكمل بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقدا لكمال موجود في الانقص فيستفيد
منه والاستاذ كثيرا ما يستفيد شيئا من التلميذ واما الثاني فلانه لا يلزم من
كون غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها
غاية ان لهم دخلا في حصول كماله ولا نم بطلان كون الشريف مستكملا بالخسيس
بهذا المعنى واي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه وكمالاته
عن الاخسا بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح لانه لما كان الفلك بسيطا
عديم متشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون كل جزء من منطقته منه موضعا
للقطبين فجاز حركة كل فلك الى اي جهة بعض من الجهات الغير المتناهية
على اي حد يقدر من السرعة والبطوء فالنسب المذكورة يمكن حصولها
من حركات اخر غير متناهية مثل ان يتحرك ما يتحرك الان من المشرق الى المغرب
على عكسه وما على العكس بالعكس فحصولها لنسبة الحركة على الوجه المخصوص
رجحان بلا مرجح فان قيل النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة
اسباب للنظام ونفع السفليات فاذا حصلت على وجه اخر تفوت هذا الغرض
قلنا قد علم بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب للآثار
ينتفع بها السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين
علم انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم تترتب عليها تلك الآثار ولا يدكم
من حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصدد الاستدلال قال الامام
الرازي بعد تقرير دليلهم والكلام عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة
وقد ضعف واعترفوا انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخرة بالعجز عن الوقوف على
كنه هذا الشيء على التفصيل ولو انهم راوا في الابتداء ما راوا في الانتهاء لتحرجوا عن
الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء الطريق ومنه الاعانة والتوفيق

البحث الرابع عشر بيان علم نفوس السموات باحوال الكائنات ذهب
الفلاسفة ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء الواقعة منذ
كان الاول وما كان بعدها سيكون لا يغيب عنها شيء منها الا فكل منها منتقش
بصور جميع الموجودات ازلا وابدا وما وقع في كلام الشارع من اللوح المحفوظ
فهو عبارة عنها وربما قيل انها الان المراد به جسم مسطح عريض منقوش بصور
الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة الذي والموجود جسم غير متناهي الابعاد
في نفسه غير المتناهي مفصلا بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن
فان صورتي حرفين في محل واحد غير قابل للانقسام ويقولون ان لفظ الملائكة
الذي يقع في كلام الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملاء الاعلى
والكروبيون والملائكة المقربون من العقول وهذان سميا بالمعنى لان
الاول من كرب بمعنى دنا وقرب وملائكة السموات عبارة عن نفوسها و
القلم عبارة عن العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله
القلم وقال اول ما خلق العقل ووجه مناسبة التعبير عنه بالقلم انه كالالة لتحقق جميع
الممكنات فايضة منه كما ان نقوش الكتابة فايضة من القلم والعرش عبارة
عن الفلك التاسع والكرسي عن الفلك الثامن وبنوا على ذلك بيان سبب الاطلاع
على بعض المغيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها في جوهرها
من عالم التجرد كان ينبغي ان تنتقش فيها صور الكائنات كما في النفوس
الفلكية لكن لانها كانت في التفكر فيما يورده الحواس عليها من المشتهيات والمكروهات
وفرط اشتغالها بجذب الاولى ودفع الثانية خلت عنها فاذا حبس تعطيل الحواس
بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل لها نوع اتصال بتلك
الجواهر فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها مما لها زيادة مناسبة معها
كصورة ولده واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور المنطبعة في النفوس
بعضها جزئية فينطبع في النائم كما هي وبعضها كلية فتحاكيها متخيلة النائم
الى صورة جزئية فتلبسها في خياله ثم تنتقل منه الى الحس المشترك فيراها حسية
فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذتها من غير تفاوت الا بالتحول من الكلية

الجزئية

ان كان لا يحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك فان كانت بين
الصورة المشاهدة وما اخذتها مناسبة من لزوم او تضاد ونحوهما يكون
المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ما اخذتها بلا واسطة او بواسطة فهي ايضا
الرؤيا المعتبرة لكن مما يحتاج الى التعبير وهو من العبور اي المجاوزة
من شيء الى شيء اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ما اخذتها وان لم يكن بينهما
مناسبة كذلك فهي من اضغاث احلام لا يعبأ بها ومنها ما اذا كانت
النفس قبل النوم مشتغلة بشيء متوجهة اليه جدا يكثر ان يرى ذلك الشيء
في منامه ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل النوم فيستمر
فيه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس ح ومنها ما اذا كانت المتخيلة
بالروح مصورة كثيرة الاشتغال بها لتعلقها في الخيال فيراها النائم وسيجيء
بيان هذه القوى اعني الحس المشترك والخيال والمتخيلة في البحث الثامن عشر
ان شاء الله تعالى ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من الاخلاط الاربعة فيرى
النائم اشياء متلونة بلون ذلك الخلط فعند غلبة الدم يرى اشياء حمرا وعند
غلبة الصفراء صفرا وعند غلبة السوداء سودا وعند غلبة البلغم بيضا وبنوا
على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون
لبعض النفوس قوة اما غريزية او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال
الصالحة بحيث لا يعوقها عوائق الحواس والاشتغال بتدبير البدن عن
عوقها عن التوجه التام الى عالم التجرد والاتصال بالمبادي العالية فينطبع
فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك المبادي بقدر صفائها ونقائها [illegible]
لها كما في المرآة صقلت وحوذي بها ما فيه نقوش كثيرة ترى فيها من تلك النقوش
بقدر صفائها لها ومراتب الكاملين متفاوتة الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم
من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر وادوم ومنتهاهم
منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا
من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن المغيب اذا طلب منهم اظهار آية في
كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا لغيرهم ولهم خصلتان اخريان يمتازون

بها عاعداهم احدهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية
تصرفات خارجة عن العادة لكونها مستفادة لارادتهم كان بدن كل شخص
منقاد للارادة وهذا الحكم مستنكر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول
والانطباع فيه بل التعلق والتصرف فيه فكما جاز ان تتصرف كل نفس في بدنها
تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير ذلك حتى انه
لحمرة الخجل وصفرة الوجل وارتفاعه عند استعداد وجوده وسقوطه من شي
على باب جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط
مع انه كثيرا ما يقع عليه مشيه في الارض اذا كان عرضه من ذلك واذا جاز لكل نفس
هذه التصرفات في بدنه وهو نفسها وله بها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا
ان يكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة عنها فيحدث
بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل شديدة وحرق اجسام
وغرق اقوام الى غير ذلك ثانيهما ان تكون قوتهم المتخيلة بحيث تمثل بها العقول
المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام مسموع منظوم كما يرى النائم في
رؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعه كلاما منتظم اللفظ والمعنى لظهور
ايضا حسنه وصدقه بعد ذلك وهذا ليس بمستنكر فان من شان القوة
المتخيلة ان تبرز المعقول المرتسم في النفس في معرض المحسوس وتكسوها
كسوة المشاهدة بنقشه في الحس المشترك على صورة المحسوسات المتادية اليه
من الخيال فاذا صادف الانجذاب والاتصال بعالم القدس لكون نفس النبوة
لتجردها عن الشواغل البدنية وانقطاعها عن كدورات الدنيا الدنية تتاتى لها
مشاهدة المعقولات في اليقظة بادنى توجه والحاصل ان النبي من كانت
قواه الثلث في اعلى درجة الكمال احدها قوة العقل النظرية فانها في افراد
الناس متفاوتة فمنهم من يكتسب العلوم بمشقة عظيمة في وجدان مقدماتها
وترتيبها على ما ينبغي ومنهم من يسهل عليه ذلك على درجات متفاوتة ومنهم
لا يحتاج في بعض النظريات الى النظر والكسب بل يتنبه لها بتنبيه من غيره
ومنهم من لا يحتاج الى التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصورات المطلوب

الى المقدمات مترتبة يحصل له من ذلك العلم بالحدس بطريق الحدس ومنهم من
تحصل له القوة القدسية فيصير جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة
الاوليات فيلاحظها بالمرة او في اقل زمان من غير استفادة شي ولكل من هذه
الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا ومنهم من ينتهي في البلادة حيث لا يتيسر
لهم شي من النظريات له وان يولع في السعي لتفهيمها ولا تنجع فيها الاستاذ فيرا
حتى ان احدا قرأ كتاب سيبويه في النحو على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له
اما انت فبارك الله عليك واما انا فلا افهم منه حرفا فنفس النبي هي النفس
القدسية التي ارتقت في ذكائها وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع
الموجودات او اكثرها في اقل زمان واليها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري
توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار نور على نور وثانيهما قوة العقل العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة
كمالا ونقصانا فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اعضاء بدنه ومنهم
لا ينقاد للارادة اما لمرض عليه او لسبب اخر ومنهم وهم الاكثر منقاد له
بدنه وهو متصرف فيه كيف يشاء لا يتعدى تصرفه عن بدنه واحد بل قوة
التصرف في الابدان والاجسام كثيرة واكثر منها القوى الى ان تنتهي
في قوتها المتصرفة في الابدان والاجسام جدا اذا تعلقت الهمة بهبوب ريح او
نزول مطر او هجوم صاعقة او خسف الارض بشخص او قوم اعادوا
لها تلك الاجسام فيعد تصرفها انا لشبها قوة المتخيلة فانها قوة من شانها
التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق الحس المشترك
بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا انسانا ذا راسين او انسانا بلا راس
وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من طريق القوة الوهمية بان تبرز
الولي في معرض العدو والعدو في معرض الولي وفي صور المعقولات
ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات وتلقيها الى الحس المشترك فتدركها
في صورة المحسوسات وتلاحظها مشاهدة اليه على حسبها من الخارج ولهذا
سميت متصرفة ايضا وهي لا يسكن عن العمل نوما ولا يقظة والمتخيلة عن النبي

لغلبة احكامها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق بها لا تتفرغ
للاشتغال بتصور المعقولات والتصرف فيها لكثرة اشتغالها واذا نام صاحبها
وركدت الحواس عن جذبها الى جانبها حصل لها زمان فراغ للتوجه الى جانب
المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة واما نفس
النبي فقوته على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها وذلك لانقطاعها التي
عن عالم المحسوس وشدة توجهها الى عالم القدس فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا
ما لا يظهر لغيره فيها الا قليلا هذا تقرير ما ذكروه في التاصيل والتفريع واستدلوا
على الاصل اعني في المعقول بمثل ما مر في الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء
من الدلائل لكن تاتيها هنا لا تجري بالنسبة الى كل عقل فما هو متقدم عليه
وسيد اوله بل في معلولاته وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده
هنا واما في النفوس وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات
الافلاك ارادية وانه لا بد لكل حركة جزئية من ارادة جزئية وارادة التي لا يمكن
بدون تصورها فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها واذا كانت
عالمة بالحركات عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات
والحوادث اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتسديسات والتثليثات
وغير ذلك لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لا نعلم من علمنا
بالاسباب علمنا بجميع المسببات لانا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلم منها لا نعلم
علما تاما لان توجه نفوسنا الى تدبير الابدان وتزاحم الاشتغال عليها وتجاذبها
الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا لم يحصل
لنا العلم بجميع اسباب شيء يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مثلا طلوع
الشمس وكون ثوب رطب مقابلا لها وعدم غيم او ساتر اخر يحجب شعاعها
عنه فانا نعلم البتة انه سيجف وحيث هي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها
كلها مستندة الى تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع او
النسب كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا
يعزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السماوات والاعتراض عليه انا لا نم

ان حركات

ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية
بمعنى انها بارادة الصانع وهذا لا يجديهم نفعا وليس سلمنا لكن لم يتوقف كل حركة
جزئية على ارادة وتصور جزئيين وقد مر بيان هذا في المبحث بالامر بعلمه
ولئن سلمنا فلم لا يجوز ان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب فالمراد بالعلم
التام بالسبب ان كان العلم بتصور السبب بكنهه فلا نسلم انه يوجب العلم بالمسبب
~~فالمراد بالعلم التام بالسبب~~ وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما بينا للمسبب
بالمعنى الاخص وليس كل سبب بالنسبة الى مسببه كذلك وان اريد به
تصوره مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل لنفس الفلك
ودلائلكم شبهتكم لا يفيد وعن الجلاية لتلك النفوس من تصور الحركات
الجزئية فهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا للاشياء
اللازمة وكيف والتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معينة
اخر وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من الحوادث
الغير المتناهية على ان ما ذكروه لو فرض تمامه فانما يقتضي علمها بمسبباتها لا
باسبابها ومباديها وهو يحكم انها عالمة بجميع الاشياء فشبهتكم قاصرة عن دعواكم
واما ما ذكروه من التفريع فليس الا خطابية واهية ليس لها مستند الا الوهم
والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث الى ايجاد الصانع
ابتداء بارادته واختياره واعتقاد ان النبي ياتيه في يقظته الملك وهو جسم لطيف
يتصور باية صورة ما شاء من الصور المنزه عن الصور ويتلو عليه كلام الله
ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة لا بطريق التخييل والتوهم وقد يرى
ذلك الملك غير النبي ايضا في بكرة الحضرة وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه
ويحفظه ويعد التجاوز عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب ههنا
احتمال اخر ليس ببعيد مما ذكره بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس
الانسانية اذا كان في جوهرها من العالم الروحاني وقابلة للارتسام بصور
الكليات والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات
عليها كما ذكر فاذا حصل لها نوع خلو عن ذلك العائق وضعفا ما بسبب النوم

او بسبب اجرام الاحوزان سطيع فيها تلك الصور من الامور الخارجية الى تلك
صورها واما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور الحاصلة
في اشياء اخر وما الدليل على ذلك وما ذكروه في بيان امر النبوة من اختصاص النبي
بالخصال الثلث بعيد تمام مع اعترافهم بان وجود النبي واختصاصه بما يميزه
من الكل واجب في العناية الازلية اما ما ذكروا في الخاصة الاولى من ان النبي
يطلع على جميع ما يمكن الاطلاع عليه دفعة او قريبا من الدفعة مع عدم امكان
الاطلاع لغيره على مثل ذلك مع ان مذهبهم ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة مشكل
لان المتماثلين يجوز على كل منهما ما يجوز على الاخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الاخر
واذا كان كذلك فلا تتميز بهذه الخصلة النبي من غيره مع ان حصول هذه الخصلة
كما ذكروها للنبي غير ثابت بحجة فالطفرة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به
مشترك بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكروا في الخاصة الثانية من التصرفات
الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من الولي غير النبي
كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا باسباب مثل السحر
الذي مبدأه تاثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها وان وقوع السحر وتاثيره مقطوع
بها اثرها وعرفا ومثل الطلسمات التي مبدأها تمزيج القوى السماوية بالارضية
وذلك ان القوى السماوية فواعل الحوادث وللحوادث شرائط بها تصير قابلة
لتاثير تلك القوى فمن عرف تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما
تصدر منه اثار غريبة خارقة للعادة ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة
بالفلكيات فقط ومثل العلم بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية
خواص الاشياء
مثل جذب الحديد بحجر المغناطيس وجذب التبن للكهربا وانزال المطر المشهور
في بلاد ما وراء النهر فان عندهم حجرا اذا القي في الماء ينزل المطر ولقد وقع
في زماننا انه شرب شخص في بعض الماء الذي القي فيه ذلك الحجر ثم اخرج
منه من غير علم بحال ذلك الماء ودامت الامطار في ذلك البلد ونحوا
ادت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي عرفت
لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من الاعيان المشاهير

فاذا

فاذا خرج من البلد اقلع المطر ثم واستقل الى الموضع الذي كان ذلك الشخص فيه
فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه منه ايضا وهكذا كان حاله الى هذه سنين
تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع الى محل قتله ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالارواح
ح السماوية الى غير ذلك من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة
بالعين امر محقق بدليل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة
في الاجسام العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان
يكون خصيصة بل يجوز ان يكون اصابة ليس مثبتا اذ المقصود اثبات امر للنبي
متاز بها عن غيره وما لم يكن الخاصة خصيصة للغير صاحبها عن غيره ولا يرد علينا
معاشر المليين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانا نقول كل الامور بخلق الله تعالى
وارادته وهو الخلق خارق العادة عند دعوى النبوة لكونها من اجتمع فيه دعوى
النبوة وظهور خارق العادة على يده علم انه نبي متميز عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع
ع خاصة حقيقية للنبي من غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل النفوس
وبان المتماثلين متكافئان فيما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا مخلص لهم عما اورد
عليهم في الخاصيتين واما ما ذكروه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى
اذ هو تنزيل للنبوة التي هي اشرف احوال الانسان قدرا واخطر في احسن
المراتب على ان اوامر النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لا حقيقة لها
واوهام محضة لا اصل لها ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المعجزات في صور
محسوسة وصدور الاصوات عنها حقيقة محال لدى باعترافهم ثم كيف نطاقت
مخيلة جميع الانبياء على ابراز الحق نزعهم من قدم العالم لكونه طالعه موجبا بالذات
وعدم جواز صدور متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار وامثال
ذلك مما هو خلاف ارائهم الباطلة ولم اصل الانبياء والمبعوثون لمصالح العالم و
ارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانا واضحا بحيث
لا يقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل
يرجو عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او نقبله بعد اعترافه بالنبوة ولما ان الحكم فيها

ترتب الموجودات بعضها على بعض لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها ام لا

ببداء الخلق لمكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **المبحث السابع عشر**
بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقية
بينها ام لا فمنهم من ذهب من المليين الى ان للحدوث دخلا في الاحتياج الى
المؤثر ليس هو وجود الذات علة لوجودها اصلا ومنهم من ذهب الى ان علة الاحتياج
اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تع وجعله تع علة لتلك
الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر ان الكل مستندة الى ايجاده تع ابتداء
باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعضها نعم
جرت عادته تع بحكمة خفية لا يعلمها الا هو بترتب بعضها على بعض بحيث لا يخلق
الاول مع الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الاخر
على جعل الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما ترتب عليه صنع
مثلا الحق في نفس الامر ان ترتب احتراق القطن على ملاقاة الماء له وعدم احراقه
على ملاقاة النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الان بالنظر الى
طبيعتي الماء والنار ولو جرت عادته تع بهذا واستمرت مشاهدتنا له لاحظنا ملاحظة
احتراق القطن بالماء وعدم احتراقه بالماء لكان مستبعدا كما نستبعد الان
عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كايجاد العرض
فانه لا يمكن بدون وجود محل له واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات
من حيث ذواتها بعضها علة لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم
متفقون على ان العلة الاولى هي واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود
الممكن منه وقد مرت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض وعلية
بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبداء الفياض والعقل الفعال
كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان فاعلها اي شيء نوع اختلاف و
اضطراب ففي مواضع من كلامهم ان الطبايع بعضها علة فاعلة لبعض كما يقولون الخفة
علة للميل الى المحيط والثقل علة للميل الى المركز والحسية علة للتحيز وطبيعة الماء علة للبرودة
وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة لتشهد بهذا
احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم

العناصر

العناصر من الصور والاعراض هو العقل من العقول العشرة ايضا هو المبداء الفياض و
سائر ما يتوقف عليه وجود هذه الاشيا شروط واسباب معدة بها لتلك
الاشيا استعداد الوجود وقابليتها له وفيضانها من المبداء على ما هي لائقة ولما
الفاعل للكل هو المبدا لا غير فناسب ان نجعل البحث ثلثة فنون لابطال قولهم
الاول ولابطال قولهم الثاني ولدفع ما اورده على المذهب الحق **الفن الاول**
قالوا الطبايع الاشيا علل فاعلة لامور موجودة اما في ذوات تلك الاشيا كتسخين النار
وتسخينها واما في غيرها كاحراقها مجاورها واحراقه ولامور عدمية كعدم قبول
الفلكيات الخرق والالتيام وعدم صلوح الجماد للتكلم ويحكمون باستحالة تخلف
هذه الاثار عن تلك الطبايع ولهذا ينكرون او يأولون بعض معجزات الانبيا كعدم
تاثير احراق ابراهيم عليه نار نمرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم
قبول الفلكيات للخرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي ليس تماما
كما بين في موضعه ولا نشتغل هنا بنقلها وبيان ما يجوز من الظالم والناس
واما في غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا الا انهم شاهدوا استمرار امر ترتب شيء على شيء وهذا
لا يدل على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية العادية وكلامهم فيها
واما الكلام في استحالة التخلف فهم يعترفون بجواز خرق العادة بل بوقوعه
والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا واكثر من خوارقها ما لم يقع مثله
بل استمرت العادة على خلافها الى زمان وقوع ذلك الخارق فمن اين علم ان احراق
النار للقطن ليس من العادات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية
انه لم يقع الى الان او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاول بين النبي
وان ادعوا الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا يقولون
في اكثر مواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل لا غير وهم ايضا معترفون
بان مجرد الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن كونه ضروريا او
نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبايع كما ذكر وهو المراد ههنا
مع انه مبني على نفي كون الله تع فاعلا مختارا الحق وهذا باطل كما بين في مواضعه
الفن الثاني قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبداء الفياض وهو المنصرف

في هيولى العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهو دائم الفيض
بمقتضى ذاته لا بخل فيه ولا منع وانما تتاخر بتاخر الفيض لعدم تمام استعدادات
المحل لها فان حدوث كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا الى بداية تعدها واردة
على المحل اعني الهيولى والموضوع او البدن مستندة الى الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها
يقرب الحادث من الوجود قربا بعد قرب ويستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهي
الى استعداد القريب الذي لا يحتاج بعده الى شيء اخر فيفيض من المبدا ذلك
الحادث على المحل وبواسطة تلك الاستعدادات يختلف اثار المبدا مع كونه واحدا
بالذات فقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كما ان شعاع الشمس
فانها يحصل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود ويلين الشمع ويعقد الطين هذا
قولهم الثاني وهو اهون من الاول لان الترتيب المذكور هناك كان سببا لتطرق
شبهة العلم واما هنا فليس شيء اصلا يصلح لان يتوهم دليلا على ما ذكروه ومن اين علم
ان فاعل تلك الحوادث ليس العقل الاول او واحدا اخر من المبادي سوى العقل
العاشر ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصريات كما للفلكيات مع كثرة الاولى
وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان
شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما ذكروه في معرض الدليل على كونه فاعلا
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار مع عدم تمام الجريان لم يمنا قطعا ثم ان قولهم
هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان الحركة المستقيمة الى صوب المركز والمحيط
الى جانب المحيط طبيعية لان مبدا هذه الحركة اي فاعلها على هذا القول هو العقل
لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث السفلية منه وهو مبدؤه وفاعل
لها ومنها حصرهم الحركات والميول في الطبيعية والقسرية والارادية لان حركات
الاجسام السفلية وميولها على هذا التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدا خارج
عن المتحرك ولا قسرية لوجهين احدهما انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبداها خارجا
عن المتحرك ومنافيا عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والقيد الثاني منتف هنا اذ
لا وضع للعقل وثانيهما انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين ان يكونا على خلاف الميل
الطبيعي فما لم يكن قبل طبيعيا لم يكن حركة قسرية ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما وكان

الجمادات لان الحركة الارادية ما يكون مع قصد المبدا واختياره وكذا الميل الارادي
والمبدا عندهم موجب لا مختار ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه
اذا خلي وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان
معين لا يستقل عنه الا بقاسر ولو دفع خارجا عنه لكان طالبا له حتى لو ارتفع
المانع لعاد اليه بطبعه ووجه المناقضة ان حصوله في ذلك المكان من اعراضه
المفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى طبع الجسم
والا لاجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال **الفرق الثالث** قالوا
للمليين ان ما زعمتم من استناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار مستلزم لاشياء
مستشنعة وامور مستنكرة لا يقول بها عاقل ولا يقبلها قابل وذلك لان النظر في المعدوم
في صحة تعلق الارادة بهما مساويا بالنسبة وبعد تعلقها باحدهما جاز في كل ان ان
يتغير ويتعلق بالاخر فحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة
بالكائنات قطعا اذ يجوز ان يكون امامنا جبال شواهق وعلى يميننا جنان ودوحات
افنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض وانهار وشقائق
من ورائنا طبول وهوان وبعقات بوابق وعلى رؤوسنا طواويس ولقالق
وجنان ذات وغاردك وفي ايماننا متاع ومطارق الا انا لا نرى شيئا منها ولا
نسمع ولا نحس لعدم ارادة الله تعالى خلق علم فينا ويجوز ايضا علمنا بنيران مشتعلة
واشجار مزهرة لم يرد الله تعالى ان نراها فلم يخلق فينا رويتها فان يكون عندنا
طبول ها المزمار واصوات عالية لم يخلق فينا سماعها ان نصرا اهل السوق حتى اصلا
فنشتم كتبا نحكيه ونصحا الله وان نصرا الى البيت شاع لها داعيا واو
دبابة نسبا باشتداد الى غير ذلك مما لا يتناهى عددا فلا يتيقن بحلو له الامكان جميع
ذلك بجواز تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا
يلزم ان لا يكون شيء من علومنا البديهية والحاصلة بالنظر الا في الالهيات وعلا
في غيرها يقينيا بل يجوز ابدا ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم
بالامور الضرورية ولو نهينا اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل
خلق فينا الجهل بها فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر صحيحا تاما

وفساد هذه اللوازم غني عن البيان والجواب ان مثل ما اوردتموه علينا وارد
عليكم ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى
الوقوع وانما يترجح بمرجح والمرجحات من وجود الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع
كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث معدات لا نهاية لها
من جانب المبدا وكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان كذلك فلعل شيئا
من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات يكون مفقودا فلهذا لا نراها
مع كونها موجودة هناك فلا يكون علمنا بعدمها يقينيا بل مجرد امر ايضا وكذا
الحال في عدم سماع الاصوات مع الحساس بالاشيا المذكورة واذا جوزتم الكون
والفساد وعموم فيض المبدا وكثرة تجدد الاستعدادات فجوزوا ان
يحصل لاهل السوق في زمان غيبتنا عنهم استعداد تلك الحكم والقضايا بسبب
لا نطلع عليه وان كان على خلاف العادة فانكم معترفون بامكان خرق العادات
سيما من المداومين عليهم ولا شيء فيه غير الاستبعاد للالف بالمعتاد وكون
ان يخلع هيولات انفسهم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع اسباب
ذلك وكذا الكلام في اواني البيت ودوابه وكذا انتم معترفون بان الحس قد يغلط
ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم انه يرى القطرة النازلة في الهوا
خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدايرة دايرة والشجر المنتصب على الشط
متنكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة من العين كالخاتم دايرة عظيمة والعظيم
من بعيد صغيرا وامثال هذه كثيرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شيء من
ادراك المحسوسات يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات
ثابت ومع امكان الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات
علما يقينيا فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان بعضها فروع ادراك الحواس
ومستنبطة والمبني على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة وانما قلنا جميع العلوم
فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدا الفطرة خال عن الادراكات كلها
ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات واذا استعمل الحواس فيها تنبه لمشاركات
بينها ومباينات كما اذا احس بافراد من الانسان تنبه لمشاركة فيها واذا احس

بالحرارة

بالحرارة مع البرودة تنبه لمباينة بينهما وانتزع منها كليات وحكم بعضها على بعض
ايجابا او سلبا اما بديهة عنده كما في البديهيات او بمعونة شي آخر من تجربة او سماع
او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالزام وارد عليكم ايضا فما هو
جوابكم فهو جوابنا والجواب بعض الكل ان امكان عدم حصول شي في نفس الامر
وامكان عدم ذلك الشي فيها لا ينافي حصول العلم به على اليقين بل يمكن فاني اعلم ان ما بين يدي
الان قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لا احتمال ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعا انه يمكن
في نفس الامر ان لا يكون الان ما بين يدي ومن انكر هذا فهو مباهت لا يستحق
المخاطبة وهذا الجواب على راي اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تع
في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان الطرف الاخر لكن
على العبد لا مدخل له ما للعلة في حصول علم الطرف في اسبابه بل كل من الله ابتداء
واما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات فيتوقف على رايهم التنبه في ان
الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشي الان كيف يتيقن بوجوده الان
وجوابها ما حررناه. **البحث الثامن عشر** بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة
ام لا والمراد من التجريد ان لا يكون متحيزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان يبين اولا
معنى النفس وما يتعلق فيه فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات والحيوانات
والانسان وعبروا عن نفوس العلوية الاخيرة بالنفوس الارضية وزعموا ان اطلاق النفس
عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للفلكيات
صالح لان يعرف به قال الامام الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على
الارضية والسماوية عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه نص على وجه شرح فيه النفس
الفلكية ولم يشرح فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال في النمط الثالث في النفس
الارضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا تنبيها على هذا ميز بينهما في التعريف
فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعنى الكمال
ما يتم به النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى كمالا اولا منوعا كالصورة النوعية
مثلا واما في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كالحركة والوضع وساير الصفات فالكمال الاول ل
يتوقف عليه النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس يعم الاول

مبحث النفس الانسانية مجردة ام لا
البحث ١٨

خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت كمالات المجردات والاعراض
وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا آلي ما المراد به
ان يكون ذا آلات وذا قوى يتخالفه تصدر عنه آثاره بتوسطها خرجت صور العناصر
والمعادن فان آثارها وافعالها من الحرارة والبرودة والتسخين والتبريد وغير
ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذي ذكرنا بل بمحض تلك الصور وقولنا ذي حيوة بالقوة
المراد منه انه يمكن ان تصدر عنه افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
المثل والادراك والحركة الارادية والنطق فسيأتي فايدة هذا القيد تستدعي تمهيد مقدمة
وهي ان لهم اختلافا في ان لكل فلك محركا خاصة كالخارج والمتدوير والمايل نفسا
على حدة او النفس الفلكية الكل وهي محركة للكل والافلاك الجزئية بمنزلة آلات لها فعلى
الرأي الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية عن التعريف بقيد الآلي ولا حاجة الى
هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخراجها منه مطلقا اي على الرأيين فعلى الرأي الثاني لا يخرج
بذلك القيد فزادوا هذا الآخر لإخراجها منه ايضا وانما خرجت به لان المراد بالقوة والامكان
ما هو مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول لجسم طبيعي آلي لا انها
بالصدور عنها من افاعيل الحيوة اعني الادراك والحركة الارادية حاصل لها بالفعل ٦٠
دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائمة في التغذية والتنمية والتوليد
ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض الفضلاء قال ان التعريف شامل للنفس الفلكية
على الرأي الثاني لانها كمال اول لجسم طبيعي آلي يمكن ان تصدر عنه بعض افاعيل الحيوة
وهو انما يحصل المعرف وكلامه هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى
العام الشامل للفعل لكن تصريح قيد بالقوة ضاربه الافادية لم اصلا واما
النفس الفلكية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمة فتعريفه على التعريف
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا اول للجسم على ما ذكر من معنى الكمال
الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته الجسمية والنوعية ولا حاجة
له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته او كلها الى نفس مجردة كما في ساير
انواع الحيوانات وكما في الافلاك على رأي المشائين نعم بعض كمالات الانسان
موقوفة على تلك النفس كما ان بعض الكمالات اللذة موقوفة على الملك فالمتوقف

بم

غير جامعي عند من ثبت للفلك نفسا مجردة واما من لا يثبت الا النفس المنطبعة
فتعريف النفس الفلكية على رأيه تام فان قيل النفس الانسانية كمال اول للانسان الذي
هو النوع لا الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما يجب من تعريفه الا انه عبر
عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه فقطعا للكل لحد قلنا نوع الانسان ان
كان يحصله هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم مع شيء آخر
لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلا يكون له نفس لانها لا تكون
الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان يعرف النفس على الاطلاق بما ذكره ابو علي في الشفا
من انه كمال ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة
فانما نسميه نفسا ما ذكره مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية والارضية لتخصيص
بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ الصدور افاعيل مختلفة على وتيرة واحدة وهو المعنى
الارضية اعم من ان يكون نباتية او حيوانية او انسانية ما لكل منها مبدأ لا افاعيل
اي آثار مختلفة واما ان يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا عادم للارادة
بل واحدة وهو النفس الفلكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون
مبدأ الافاعيل اصلا او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة كصورة
العناصر والمعادن والقوة الغاذية والنامية وغيرها وهذان القسمان لا يسميهما
ذلك المفهوم وليس شيء منهما نفسا ولعل بعض الطالب يشتاق الى الاطلاع على القوى
التي ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس بان نشير الى تفاصيلها اشارة
خفيفة لكنا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية اعني الام الآلات للحيوة
فنقول انهم اثبتوا ثلث قوى تشترك النبات والحيوانات كلها في وجودها وان كانت
كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها
في الحيوانات وبعد الاطلاع عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى
بعضها ما يحتاج اليه لبقاء الشخص واستكماله وبعضها ما يحتاج اليه لبقاء النوع
من الاولى الغاذية وهي قوة تجذب الغذاء اي ما من شأنه ان يصير كلا او بعضه جزءا
للمغتذي من الفم الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم تجذب الطف منها الى الكبد
وغير الاخلاط الاربعة فهاك بعضها عن بعض ثم تجذب الخالطة الى العروق

صير هناك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو منها الى كل عضو ما هو صالح له ومنه الماسكة
وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان تصير كيلوسا وتمايز الاخلاط وفي العروق
الى ان يميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو
مشابهة تامة ويلتصق به ومنه الهاضمة وهي قوة تفعل ما تحدثه المجاورة وتمسكه
الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المغتذي ولهذا الانطباخ
مراتب اربعة اولها في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشك
الثخين وانما كان هذا كذلك لان سطحه مع المعدة كانما سطح واحد ويسمى الغذاء
كيلوسا وثانيها في الكبد فان الغذاء فيها يصير انطباخا فوق ما كان في المعدة
ويسمى كيموسا وثالثها في العروق فان الاخلاط تندفع مختلطة من الكبد الى
العروق لكن الغالب عليها لون الدم وفيها يصير انطباخا فوق ما كان في الكبد
ورابعها في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من فوهات العروق الدقيقة للعروق الى الاعضاء
ويطبخ هناك انطباخا ويحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو و
صيرورتها جزءا منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللاولى
الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلهذا كان ثفله اوسع وللثانية
البول المندفع من طريق المرارة والاول اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ
والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ
الاذن والرعاف وسائر الدماء النافذة والقيح والصديد المندفعة من مواضعها
وللرابعة المني وهناك قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى
المذكورة وتسمى الدافعة ومن الغاذية قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة
بالعضو بدلا عما تحلل منه وتسمى مصورة ومنه النامية وهي قوة تحمل الغذاء متداخلا
بين اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة متناسبة على تناسب
طبيعة ذلك العضو الى ان يصل البدن اعتداله في المقدار ثم تقف عن الفعل
وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها متناسبة احترازا عن علو السمن فانه غاية عن النمو
اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا يحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة لكن لا
يحصل به في الطول زيادة معتد بها وقيدنا الاخير احترازا عن الورم فانه ليس

مناسبا للطبيعة في الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في استكماله باعتدال حجمه
واما ما يحتاج اليها لبقاء النوع فقوتان احدهما المولدة وهي قوة تفرز من غذاء كل
عضو بعد تمام الهضم ومن غذاء الانثيين خاصة على خلاف الرأيين جزءا ليكون
كالبذر لشخص اخر من نوع الاول كله او اكثر او من جنسه كالبغل وكالمتولد من الخيل
الكلب مع الذئب على الرأي الاول الذي يخالف الافراد مشابهة الاستواء وعلى الثاني
تشابه الافراد بخلاف الاستعدادات وثانيها المصورة وهي قوة في الرحم تفيد
تلك الاجزاء المتخالفة لكثرتها او الاستعدادات الصور والقوى والاشكال والمقادير
التي بها تصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى طبيعية لان الطبيعة في الاكثر انما
انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم للحيوان بعد استكمال النبات معنى هذه
القوى له قوى اخرى تخاصة ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية
تراه المختصة به اما كونه مبدأ لهذين الامرين اما سيئة للاول وهي القوى المدركة
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر خمس منها في ظاهر البدن وهي الحواس الظاهرة
ولظهورها واشتهارها لم نحتاج الى تفصيلها وخمس منها في الدماغ وهي الحواس
الباطنة اولها الحس المشترك وهي التي ترتسم فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة
كلها ومحل هذه مقدم البطن الاول من الدماغ فان الدماغ ينقسم الى ثلاثة اجزاء
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى الثالث
على هيئة دودة وثانيها الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور بعد غيبوبتها عن الحس
المشترك فهو كخزانة من الحس المشترك ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ وثالثها
الوهم وهي قوة ترتسم فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد
المدرك لعمرو وعداوة الحاسة وعداوة الذئب المدركة البهيمة عند
احساسها به ومحلها مؤخر البطن الثاني من الدماغ ورابعها الحافظة وهي قوة
حافظة للصور التي ادركها الوهم فهي كخزانة له بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها
مقدم البطن الثالث وخامسها المتصرفة وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقول لانه
الصرف ايضا وذلك بان تركب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض

كتصور فرس ذي جناحين وتصور بدن لا راس له وكاتران الصدق
في صورة العقد وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة فان كان مستعملها
العقل في هذه الحركة تسمى مفكرة وان كان هو الوهم تسمى متخيلة ومحلها مقدم البطن
الثاني لكون بعضها الى ما تصرف فيه ملتفتا وأما المبدأ الباقي فهي القوة التي
اما فاعلة للحركة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوعية وشوقية فان كانت
باعثة على الحركة لنيل ما تخيله الملائم نافعا تسمى شهوية وان كانت لدفع ما تخيله ضارا
تسمى غضبية فان النفس تحمل الحركة اولا لاحد هذين الوجهين ثم تشتاقها
ثم تريدها ثم عند الاعصاب الى جانب مبدأها فهو كما في حالة قبض اليد وبسطها
عن ذلك الجانب اخرى كما في بسط اليد فيحصل لكل منها حركة فهذه مبادئ اربعة
للحركات الاختيارية للحيوانات والقوة التي منها تمديد الاعصاب وارسالها
تسمى المحركة والقوى المختصة بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان
للاختصاص بها او الى نفس الانسان الاكمل منها في غيره من الحيوانات هذا
مجمل ما قالوا في القوى النباتية والحيوانية واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور
باختلاف الآثار والافعال كالتغذية والنمو والجذب والامساك والحركة
والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدأ الكل وفاعلها واحدا كالصورة النباتية
والحيوانية او قوة واحدة اخرى فأثبتوا لكل واحد منها فاعلا وهذا مع كونه
بناء على اصلهم الفاسد الذي هو استحالة ان يصدر من الواحد الا الواحد
مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل الوجوه والصورة النباتية والحيوانية
وسائر قواهما ليس شيء منها كذلك فانها امور ممكنة موجودة بوجود وآحادها
متغيرة حالة في محال لها آلات واستعداد غير محصورة فمن اين يلزم امتناع
صدور المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان يدل على
ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد بالشخص والصادر من كل واحد من
تلك القوى آثار كثيرة وان كانت متحدة بالجنس كافراد الجذب والامساك
وغيرهما بل يصدر من بعضها الامور المختلفة الماهية ايضا كالخيال والوهم فان
حفظهما للصور المنطبعة فيهما لا يتصور بدون ادراكهما لها وكالمتخيلة فانه

منها

منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكروا ههنا مناف لاصلهم الذي هو ان مبدأ كل
الحوادث في عالمنا هذا وفاعلها هو العقل الفعال ثم من العجائب تجويزهم صدور
تلك الاشياء من المعلول الاول كالفلك من قبل تجويزهم صدور اشياء غير متناهية
من المعلول العاشر وعدم تجويزهم صدور الاشياء فأمر مكتنف بشرائط و
استعدادات غير متناهية وبحصول جهات متكثرة ولا ادري كيف يتقولون
بمثل هذا وكيف يتقبل عنهم عند بعض العقلاء وهذا كلام وقع في البين
فلنرجع الى ما هو المقصود في هذا المبحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة
الانسانية مجردة بوجوه بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا اجزاءه ولا
المزاج اذ كل واحد منها ما توهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية
مطلقا اما الاول فثلثة امثلة اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم
والسكر ايضا ولهذا اذا صح على الشخص اسم العلم بنفسه وايضا اذا وصل اليه
ما يؤذيه مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان
ميتا وان ادركه فادراكه ان كان بدونه يلزم ان يكون عالما بذاته قبل حصول المؤذي اليه
لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمنتسبين مع تغفل عن بدنه واجزائه
كلها عن طالعها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه يظهر ذلك بان يعرض
الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا تتلاقى
اجزاؤه معلقا في الهواء لا حر ثمة ولا برد فانه في هذه الحالة يكون عاقلا عن
ظواهر بدنه لانها لا تدرك الا بالبصر او اللمس وقد فرض خاليا عنهما وعن بواطنه
لانها لا تدرك الا بالتشريح وهو ليس بحاصل في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته
فثبت انه ليس عين بدنه ولا اجزاءه منه ولا المزاج ولا شيئا من حواسه وقواه
والاعتراض عليه ان من ادعى ان النفس هو البدن او المزاج ان يسلم
ان الانسان في الحالة المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج ملامس الاجزاء
حتى يدرك شاهد هذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر ولا نسلم ان النفس
لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين انما يدل على
لا شيء بالصحاح المؤدي عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منها على علمه

وانه قيل تنبههم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبههم بالصباح ولوصول الموقف
مع ان هذين الوجهين ثابتان في غير الانسان من الحيوانات وثانيهما ان النفس
لو كانت في البدن او في البدن لضعفت عند ضعف البدن قلت كذلك
اما الملازمة فعلى تقدير كونها في البدن او جزئه فظاهر واما على تقدير كونها حالا في
البدن فلان القوى الجسمانية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم آلة لها وشرطا لها في
فعلها واختلاف الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع الفعل ح انقص كما في قوى
الحس والحركة واما انتفاء اللازم فلان النفس قد تقوى على افعالها حين يضعف
البدن فان الانسان في سن الانحطاط تقوى تعقله ويزداد مع ان الالم البدني
في الانتقاص والانحطاط فان قيل معارض بان الانسان في اخر الشيخوخة
قد يصير خرفا فينتقص الادراك فقد اختل قوة التعقل باختلال الالم وهذا
يدل على ان نفسه حالة في الجسم قلنا لا م فان اختلال التعقل باختلال الالم لا يدل
اصلا على ان الفاعل حال في الالة بخلاف ازدياد التعقل وقوته مع نقصان الالم
وضعفه فانه يدل على ان الفاعل ليس حالا في الجسم والاعتراض عليه انه لم لا يجوز
ان يكون حدوث اعتدال الجسم الذي تقوم به الفاعل شرطا في كمال الفعل والزايد
على ذلك الحد اما مستغنى عنه فقط او قادحا في كمال الفعل والنقصان اما مانع
على ذلك الزايد فيكون الفعل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذا تعدى
النقصان الى ذلك الحد يقع الفعل ينقص كما في اخر الشيخوخة وبما ذكرنا تندفع
ما قيل ان فقدان ذلك الحد يوجب الا يبقاء الفعل على حاله لا ان يزداد عند نقصان
الجسم والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال ثالثها
ان النفس لو كانت في البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الان هو الذي
كان قبل هذا السن والتالي باطل لانه يعلم كل احد بالضرورة انه هو الذي
تولد واستمر الى هذه السنة واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير بالتحلل في المدد
الطويلة بمعنى انه كان اولا بالكلية وحصل بدله مثله واذا استمر ذلك التبدل في
جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض بلا محل وانتقاله الى محل اخر
فان قيل هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع الاجزاء وهو مم لجواز ان لا يكون بعض

الاجزا

الاجزاء الاصلية باقية ما دام الشخص باقيا ويكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها
قلنا اجزاء كل من البدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على
الاخر فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح والاعتراض
عليه ان تشابه الماهية انما يستلزم ان يجوز على كل منها ما يجوز لا ان يقع لكل منها ما يقع
للاخر ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض ما يجوز تحلله دون البعض
لا لاجل الاختيار كما هو الحق او لسبب اخر كما في ساير الممكنات واما الثاني فلم لا يجوز
لمشاولية الاول ان للنفس عوارض واحوالا تمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني
وما هو كذلك فليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى فبينة واما بيان الصغرى فبوجوه
احدها ان النفس تحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع ويمتنع حلول
غير منقسم كذلك في جسم او جسماني اما المقدمة الاولى فان المعقولات تحل
في النفس لان المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء
غير متناهية ممتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر
الامتناع ولو سلم فالمط حاصل لانه لكل كثرة متناهية او غير متناهية لا بد فيها من
الوحدة لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للوحدة وتعقل النفس
للواحد هو حلول غير المنقسم فيها واما المقدمة الثانية فلان كلا من الجسم والجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شيء
منها اما انقسام الجسم فظ واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم فلانه لو كان
منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالا في كل واحد من اجزاء
محله فيكون الواحد بالشخص حالا في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان واما
ان لا يكون حالا في شيء من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا لانتفائه واما ان يكون حالا
في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض لا الكل كما فرض ثم
ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في الجسم لان غير المنقسم لا يكون
جسما وقد فرض حالا في الجسم هف وان كان منقسما ينقل الكلام اليه والى
حلول الحال فيه في كل من اجزائه الى اخر الاقسام فيتعين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على ثبوت

المعقول هو حلول المعقول في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو الانكشاف الذي عند
العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول ظاهر انه لا حلول في ذات
العاقل لجواز ان يكون في آلة او ينكشف من هناك عليه وعلى كل تقدير لا يلزم
حلول غير المنقسم في النفس وايضا المذكور في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال منقوض باشياء كثيرة مثل النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها
فانها كلها امور موجودات عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم
انقسامها واما الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلا في نصف
الاب ومحال المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن النقض بان المراد
ليس ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقا بل انقسام المحل الذي يحل فيه
الشيء من حيث هو كذلك اي القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل فيه السواد
والحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم
الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث خصوصية طبيعة
اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالاب فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل
من حيث تولد شخص آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي
اجزاء بل من حيث هو فلا يرد النقض وفيه نظر لانه ان اراد ان في صورة
النقض للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلا مدخلا في الحلول فليس كذلك فان النقطة
حالة في الخط لا في مجموع الخط والتناهي وان اراد انها شرط لحلول الحال
في محله فمسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد والبياض
وغيرهما مشروط بالشرائط التي هي معدات المحل لقبول هذا الحال فحلول كل نوع
طبيعة اخرى لا حلول كيف استعداده له فلا يوجب انقسام المحل انقسام نوع
من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره
في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث
انه جزء لشيء ولا من حيث انه مجموع فان الوحدة ثابتة له مع قطع النظر عن كونه
الاجزاء

جزء

جزء المجموع او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزاء بل بسيطا لم يكن واحدا واجاب
بعض آخر عن النقض بان المدعي ان حلول الحال اذا كان سريانيا فانقسام المحل
يوجب انقسامه والحلول في صورة النقض ليس سريانيا فلا يرد نقضا وهو مردود
بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول
غير المنقسم في النفس من هذا القبيل حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا
ما ذكروا في بيان ان النفس يحل فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني
يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان المدركات الحسية تحل في الحواس ومن تلك
المدركات ما هو غير منقسم والا لكان كل محسوس مركبا من اجزاء غير متناهية يمتنع
ادراكه دفعة ولو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد
والحواس قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم لعلمت ان النفس ليست جسما ولا جسمانية ولا يلزم منه ان يكون
مجردة لاحتمال ان يكون جوهرا فردا متحيزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا الموضع
على بطلان الجزء الذي لا يتجزى لنوع قوة في ادلتهم على نفيه ثانيها ان عارض
النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون مجردا اما بيان الاول
فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس فهو مشترك بين افراد مختلفة في الكم والكيف
والاين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لاختص بهذا الاشتراك لانه
يكون له لواحق المادة من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص
وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك العوارض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك
بل يمتنع مطابقته لافراد جملة واما بيان الثاني فان كل جسم وجسماني لا بد له
من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للمجرد ولاختصاص المحل بهذه العوارض
يوجب اختصاصه بها واعتراض عليه انه ايضا كالوجه الاول مبني على ان العلم
انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطبع هو صورة المعنى الكلي
لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذي الصورة في اللوازم والاحكام كما في
صورة الفرس المنقوشة مع محاذاة ان لا يكون الصورة متصفة بتلك العوارض
وان يكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فاتصاف الصورة بتلك العوارض

انما لزم من قبل بطلها لجاز ان تكون مجردة بعينها ومشتركة بحسب ذاتها بما انها انما
النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني لا يقوى عليها ذلك انما يلزم
الاول فلان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما الثانية
فلما تقرر في موضعه ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار غير متناهية لا بحسب
الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة والاعتراض عليه انا لا نسلم ان النفس لها
نوع تعقل يحصل الاختصاص الافعال الغير المتناهية واما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم
فاذكر في بيان انها تقوى على الافعال فاستدلال التعقل التعقلات لا تعقل ليس
ان بعض ادعاكم وبيانكم بان سلم الفعل والانفعال فبطلان القول بان القوى
الجسمانية لا تقوى على انفعالات غير متناهية ظ على ما انكم فان انفعال النفوس
المنطبعة الفلكية من المبادي العالية لقبول الكمالات منها وانفعال الهيولى
العناصرية من المبادي الفياضة لقبول الصور والاعراض عنه دائما غير متناهية
ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على انفعالات غير متناهية دفعة فممنوع
وان اردتم ان تعقلاتها لا تنتهي الى حد لا تعقل بعده على تعقل آخر فسلم لكن
لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكر في بيان ان القوى الجسمانية
لا تقوى على غير المتناهي فقد بين وجوه فساده في موضعه واظهرها النقض
بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمانية تصدر عنها الارادات والتحريكات الجزئية
الغير المتناهية عندهم رابعها ان النفس تدرك ذاتها وادراكها وآلاتها
ويمتنع ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة
الثانية دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او
جسماني كيف يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوس مجردة
وهم لا يقولون به خامسها ان النفس لا تكل ولا تضعف بتكرر الافاعيل
بل قد تقوى عليها كما في مزاولة الافكار فانها تصير اقدر على الفكر والقوى
الجسمانية تكل وتضعف بتكرر الافاعيل والاعتراض عليه انه يجوز ان
يكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كونها جسمانية فلا
تمتنع اختصاص بعضها بالكلال وبعضها بعدمه فان قيل القياس المذكور

ياباه قلنا كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها
كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل حاذرة
وصلابة تصعب معها العمل وتضعف وبعد زوال الحرارة لسبب الحركة تلين و
تنبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل سادسها ان النفس تدرك الاشياء
الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانيات ليست كذلك فان الباصرة
بعد ابصار جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخفية والذائقة بعد ادراكها الحلاوة
القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة سابعها ان النفس تنطبع فيها صور كثيرة
من غير مزاحمة بعضها لبعض والجسم والجسماني ليسا كذلك فان صورة المنقوش
المنقوشة على الجدار مثلا ما لم تمح لا يمكن اثبات صورة اخرى في محلها والاعتراض
عليهما مثل ما مر في الوجه الخامس مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة
وغيرهما ثامنها ان النفس تنطبع فيها ماهية المتضادين معا ولا شيء من الجسم
والجسماني كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم بينهما التضاد بينهما ولا بد للحاكم
بالنسبة بين شيئين من العلم بهما معا والعلم بالشيء لا يكون الا بانطباع ماهيته في
العالم واما الكبرى فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني والاعتراض
عليه انه ابتني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت ضعف هذا الرأي ولو سلم فلا نسلم
اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكان هذا ومن ذلك
القوم ان يجعلوا الكلام في هذه الوجوه دليلا على حدة لا اصل المدعى الثاني ان
الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا
المبصر او هذا المتخيل حلو او مر او حار او بارد خشن او لين وان هذا المسموع
او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبعكس هذا وبامثال ذلك ويحكم على المعقولات
الصرفة ايضا كالحكم بان واجب الوجود واحد فلا بد لمن يحكم ان يدرك هذه
الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة ان ليس جسما ولا جسمانيا وهو المطلوب والاعتراض
عليه ان من يزعم ان النفس جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها
وليس نزاعه الا في ان هذه الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا
في المحاجة معه الثالث ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز

كون شخص عالما بشيء من وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو ممتنع بالضرورة
اما الملازمة فلانه يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر لانقسامها فيكون
عالمة وجاهلة معا والاعتراض عليه اولا ان المراد بالجهل ان كان هو الجهل البسيط
ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفا ثبوتيا لمحل حل هو فيه بل هو عدم العلم عما من
شانه فالعالم بشيء من له العلم في محله والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام
العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل وان اصطلح احد على اطلاق الجاهل
عليه باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام
العلم بجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا ان كان المراد الجهل المركب لان ما
ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء لهم تم انما يكون كذلك لو لم يكن
قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة
امتناع كون شخص معتقدا للمتنافيين في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما
في محل واحد او في محلين وثانيا انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل السرور
والشهوة واللذة والالم فان محالها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص
مشتهيا لشيء ومتنفرا عنه او ملتذا به ومتالما عنه معا واما الصنف الثاني فهو
دليل واحد وهو ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اي جسم
كان لزم احد امرين اما دوام ادراك النفس لمحلها او امتناع ادراكها له اصلا
والتالي بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فلانه قد علم ان الادراك هو
حصول صورة المدرك عند المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس محلها
تحقق صورته الاصلية ولا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها
فعلى التقدير الاول يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عنده دائما
وعلى الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان يحصل في النفس صورة اخرى لمحلها
والا لزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء
حال في ذلك الشيء واجتماع المثلين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه
امتنع ادراكها لمحلها اصلا واما بطلان التالي فلانها مدركة في بعض الاوقات
القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا والاعتراض عليه انه ايضا

مبني على كون الادراك والعلم بحصول الصورة وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فيختار
ان ادراكها لمحلها يحتاج الى حصول صورة اخرى ولا نسلم الامتناع او امتناع اجتماع
المثلين انما هو عند اتحاد وجودهما الى ان يوجدا معا في الخارج او في الذهن والدليل
انما دل عليه واما اذا كان وجود احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فلا دليل على امتناعه
لانه بالحقيقة ليس اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية ومحل الاخر
النفس الحالة فيها ولو سلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون
محلها جسما يمتنع ان يدركها النفس والدليل على ادراكها جميع الاجسام استقراء ناقص لا يفيد
في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس بان يقال ان كفى
في ادراكها حضورها وحصولها عند النفس لزم ان يكون مدركة لها دائما وان لم يكف
لزم امتناع ادراكها والا اجتمع المثلان بل الاجتماع هنا اظهر لان محلها ظاهرا
هنا النفس لا غير والتالي بقسميه باطل لان النفس قد تدركها وقد تغفل عنها فلزم
امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا واعلم ان بعض من تصدى
لتقويم كلامهم ومشيعته وتوجيهه والذب عنه اعترف بورود هذه الاعتراضات صح
على هذه الادلة بحسب الظاهر ثم ادعى ان مقدماتها تنبيهات فيها ان يحتاج
الى حجة او حدس او غير ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام
الماخذ بها لكن المسترشد الطالب للحق يذعن بها ويتنبه بها وهذا
كلام لا يعجز عنه احد ولكل من بحث عن تمام دليله ان يدعي ان تحقيقه الا على
المسترشد الطالب للحق ويبطل طريق المناظرة كيف لم يعترف بوضوح الصحة
والاستقامة في واحد من هذه الادلة ان كانت تنبيهات مع كثرتها لم حصلت
في الكل بحث لا يمكن بيانها حتى التجا الى مثل هذا الكلام ولم يتصد
لاتمامها بالبيان احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم فان قيل اذا كانت النفس
الناطقة مجردة عندهم فلم اوردوا مباحثها في العلم الطبيعي الباحث عن احوال
الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون قلنا لان اسم
النفس انما يطلق عليها لما هو مبدأ الاثار لا من حيث ذاتها ولا من حيث
هو مبدأ الاثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من تعريفها

فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه
هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا **البحث التاسع عشر** في بيان ان النفس الانسانية
قديمة او حادثة وانها هل هي باقية بعد موت البدن او زائلة ام لا فههنا مقامات
الاول البحث عن قدمها وحدوثها فنقول اما المليون فقد اتفقوا على انها حادثة
لانها من العالم والعالم بجميع اجزائه حادث وانما لهم اختلاف في انه تحدث مع
البدن او قبله واما الفلاسفة فلهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون
ومتابعوه الى انها قديمة واستدلوا بوجوه منها انها لو كانت حادثة
لكانت مادية لما سبق من ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي بط لما مر من ادلة
التجرد فالمقدم بط فثبت قدمها بالانحصار الموجود في القديم والحادث فاذا
بطل احدهما ثبت الاخر بالضرورة ومنها انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن
فاسد والتالي بط لما سياتي في المقام الثاني فالمقدم بط والملازمة ظ ومنها
انها لو كانت حادثة لزم لا تناهيها مع ترتبها والتالي بط ببرهان التطبيق
فالمقدم مثله بيان الملازمة انها على تقدير حدوثها تفتقر الى شرائط حدوثها
بدن لكل نفس وللابدان غير متناهية ومترتبة لدوام حدوثها بدوام الحركات
الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تناهي النفوس مع الترتب لامتناع التناسخ على
ما تقرر في موضعه فان قيل كيف جوزتم عدم تناهي الابدان ومنعتم عدم تناهي
الابدان وسلمتم عدم تناهي النفوس واما الفرق بينهما قلنا الفرق ان الابدان
وان كانت غير متناهية لكن لا تجتمع في الوجود وعدم تناهيها غير مجتمعة الوجود بخلاف
النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق
ويلزم المح وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا عليه
بانها ان كانت قديمة اي موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احد امور اربعة اما كون
كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد او التناسخ او اشتراك
افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزي النفس وانقسامها والتالي
باقسامه بط اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان يكون
في تلك الحالة متعددة اولا فان كانت متعددة ولابد للمتعدد من التمايز فتمايزها

اما بذاتها او بعوارضها فان تمايزت بالذات فهو الامر الاول وان كان بالعوارض فلا بد ان يكون
بالعوارض اللازمة لتعدد افراد النوع الواحد لا يكون الا مختلفا بالعوارض كما تقرر في
موضعه وقد مرت اشارة اليه فيما سبق فلكون كل منها فردا تعلقها ببدنها الموجود
الآن متعلقة ببدن اخر وهو الامر الاول والثاني هو ان لا تكون في تلك الحال متعددة
فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كانت نفس زيد هي بعينها
نفس عمرو فيلزم ان تشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغير ذلك
وهو الامر الثالث وان لم تبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان
هذه الامور فلان الاول ظ اذ لو سلم ان كل نفس نوعا متباينا فلا شبهة في بطلان البعض
و الثاني قد قامت عليه البراهين في موضعه والثالث والرابع مما لا يخفى
على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن الاول فبانا نعد نسلم
ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان تحل فيها الحادث او
تتعلق بها والمادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني وهو لا ينافي تجرد الحادث
بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن
فاسد مجرد ادعاء بلا تمسك هذه المصادرة على لسان العقلاء معنى ان
كل حادث يحدد انه قابل للفساد وهذا لا يستلزم ظ ان الفساد على جواز
ان يمتنع عليها بعض ذوات الحادث واما عن الثالث فبان برهان التطبيق
كما لا يجري في الكم الغير المجتمع في الوجود كالابدان لا يجري ايضا في الاشياء
التي ليس بينها ترتب طبعي او وضعي كالنفوس فان ترتبها على تقدير حدوثها
زماني لا غير واما الجواب عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ما ذكروه في
بيان الملازمة من ان التمايز اما بالذات او بالعوارض [illegible] فان التمايز امر
عدمي لا يحتاج الى علة ولو سلم فالحصر ممنوع ولم لا يجوز ان تكون افراد نوع
واحد متمايزة بالتمايز الغير تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلا نسلم
بطلان الامر الاول اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا
تماثل نفسان اصلا الا مجرد استبعاد وهو لا يعتبر في المسائل العلمية و
في بطلان الامر الثاني اعني التناسخ ايضا كلام كثير وتحقيقه غير لائق بهذا المقام

الثاني البحث عن انها هل باقية بعد فناء البدن ام لا على بقائها العقلاء من المليين
وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا تصريح بقائها بامتناع
البدن المستلزم لفنائه فرلجم اما المليون فهم متمسكون بنصوص الكتاب والسنة
واجماع الامة الدالة على بقائها ابدا واما الفلاسفة فلهم على هذا المطلب دليلان
الاول وهو عمدتهم انه قد ثبت ان النفس مجردة فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى ماده
وانما تعلقها بالبدن لتحوز ان يكون آلة لها في اكتساب كمالاتها فاذا حصل لها
تلك الكمالات زالت حاجتها الى البدن الا انه شرط حصولها لا شرط بقائها
فاذا فسد البدن لم يفسد الا شيء لا حاجة للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقائها كمالاتها
فلا يوجب فساده فسادها وفنائها لانها من معلولات المبادي العالية
الباقية ازلا وابدا فهي ايضا يجب كالاتها سرمدا باقية واعترض عليه بان
تلك المبادي ان كانت علة تامة لوجودها لزم كونها قديمة بقدمها وقد اعترفتم
بامتناعه وان كانت علة فاعلية لها فقط لم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لا يجوز
ان يكون شرطا في بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فنائها فناؤها
بقاؤها كما لزم من حدوثها حدوثها الثاني ان النفس لو امكن فناؤها ولها
بقاؤها بالفعل لزم اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس ماده واللازم
باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من دليل التجرد بيانه انه على تقدير
جواز كونها ماديه لابد اما ان تكون لمادتها ماده اخرى ولتلك الماده ماده اخرى
الى غير النهاية وهو باطل او ينتهي الى ماده ليست لها ماده فيكون جوهرا مجردا
باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نعني بالنفس الا هذا بيان الملازمة
انها لو امكن فناؤها كان لها بقاء بالفعل وقوة فناء والامران متحصلان واللازم
ان يكون لكل باق بالفعل حتى الواجب فانيا النوع وبطلانه جلي وهما متنافيان
لان محل الفناء لو كان بعينه محل قوة الفناء لكان فاما الفناء والقابل يجوز
اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذلك الباقي مع فنائها ولا شك في بطلانه
فظهر انهما متنافيان فاذا لابد ان يكون محل البقاء وقوة الفناء هو النفس
فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز

ان

ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه فيلزم كونها ماديه والاعتراض عليه
ما مر من وجوه ابطال ادلة التجرد ولو سلم فكلي الادلة لا يدل الا على ان النفس ليست جسما
او جسمانيه وهذا لا يستلزم ان لا تكون لها ماده وصورة تتخالفان لمادة الاجسام
وصورها وتكون مادتها موجوده قبل حدوثها وباقية بعد فنائها وما ذكرتم انا لا نعني بالنفس
الا جوهرا مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه فكون مادتها بقاؤها بعينه غلط لان ذلك الجوهر
المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عينه فلا يمتنع فناء النفس مع
بقاء تلك الماده واجاب عنه بعضهم بانه لا يجوز ان يكون للنفس ماده يكون فناء النفس
بها لان تلك الماده اما ان تكون ذات وضع او لا والاول باطل لان ما له وضع يستحيل ان يكون
جزء ما لا وضع له بالضرورة وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول
كانت عاقلة لذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل لذاته كما مر في البحث الحادي عشر
فكانت نفسا وثبت لانا فرضنا مادة النفس لا عينها وعلى الثاني حالا ان يكون للبدن
اثر في قيامها او لا وعلى الاول يكون النفس متأدية في وجودها الى البدن وقد بينا انه ليس
كذلك وعلى الثاني يكون قوامها بالصوره الحاله فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان
يتغير ويفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم
وهذا الجواب لا يدفع ما ذكرنا من بطلان قولنا انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا باقيا في
نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم تم لو صح دليل المسالة الثانيه
فيها لم ان ما ذكر في بيان الملازمة لحصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يجري
في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها
ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج ويعرض له هذه المعاني فيه بل معناه انه يعلم
فيه بحقيقته انه ليس في الخارج شيء فيقال عدم وان اريد الاجتماع في الذهن بمعنى انه
يجوز ان يحصل الشيء في الذهن وتصور العدم الخارجي فاياه فهو صحيح لكن لا يلزم
منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن او جزء منه كما ان محل
امكان حدوثها هو فانه لا فرق الحدوث للشيء وامكان فنائه في الاحتياج الى المحل الا هنا
عنه وكما جاز ان يكون محل امكان حدوث النفس هو الماده اي بدنها لا هيولاها ولا اقتضاء ع
في كونها ماده لها بهذا المعنى فليجز ان يكون امكان فنائها ايضا الماده بهذا المعنى واجاب عنه

بعضهم بانه لا يجوز ان يحل الامكان فتامل ايضا الموجه هذا المعنى حدوث شي للاشيا
هو المحل وبالعكس ومحل الامكان فيناما في المشرق باني المغرب وبالعكس ولا شك في
بطلانه فالبدن من حيث هو مباين للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما
استعد البدن لفيضان صورة نوعية عليه ولا بد لحصول هذا الاستعداد من
ان يحقق فيه حالة وهيئة مخصوصة لهيئة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك الصورة
من فيضان نفس عليه لانها من مبادي تلك الصورة وعللها لحصل للبدن مع تلك
الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلذلك جاز ان يصير محلا لامكان حدوثها
فالبدن من حيث هو مباين لها ليس محلا لامكان حدوثها من حيث هو جوهر
مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة المذكورة صار محلا لامكان
حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس وحصلت الصورة
زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس ايضا ولكن فساد
تلك الصورة لان امكان فسادها محله هو محلها الجسماني البدن بخلاف النفس
فان البدن او هيولاه لا يجوز ان يكون محلا لفسادها فانها المباينة اياها
لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة موجبا لاستعداده لانعدام
النفس كما كان استعداده لحدوث الصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس
لان استعداد شي موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر
فاما استعداد انعدام شي لا يوجب الا استعداد واحد من شرائطه او عللها
وفيه نظر اما اولا فلان المستدل بهذا الدليل كان على دعوى هو الكلام في اثبات
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذي كما عرفت الى الاشارة في صدر الكتاب
والامكان الذاتي لوجود الحادث متقدم بالذات على حصول اي هيئة معدة لحدوثه
مخصوصة في بدنه او هيولاه ولا بد لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان
يكون حصول تلك الهيئة في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان واما ثانيا
فلان قوله اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان
الامكان الذاتي لا يزول عن الممكن ابدا واما ثالثا فلانه ان اريد ان المباينة بين
البدن والنفس بالجهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوي حتى صارت متصرفة

كالمشاد وصار آلة لها فانا نحصل كمالاتها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان فسادها
اما لفساد البدن او بتقدير انقطاع ارادته او بطرو منافي لها والكل ممتنع اما
الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس
واما الثاني فلان الفنا ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة واما الثالث
فلان المنافاة بين الجواهر لا تتصور الا باعتبار حلولها في مادة والنفس ليست مادية
حتى يتصور طرو منافي لها واذا امتنع اللازم باقسامه امتنع الملزوم والاعتراض
عليه منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب فنائها في الامور الثلثة بناء على ان
من جواز كونها مركبة من مادة وصورة لا كمادة الاجسام وصورها فيمكن زوال
صورتها ولو سلم فلانم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون
البدن شرطا لبقائها فيمكن خراب البدن بنفي لاستحالة شرطه بقائها واما القسم الثاني
فلان الفنا ليس عدما صرفا ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود ولانسلم انه
لا يدخل تحت القدرة والارادة واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست
مادية ان اراد انها ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدي نفعا وان اراد
نفي المادة عنها فلم لا يجوز ان يكون محلها او محل صورتها وقد عرفت حاله آنفا
البحث العشرون بيان حشر الاجساد ورد الارواح الى الابدان هل
هو ممكن وواقع ام لا والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد قال الامام
الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك لان المعاد
اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين او روحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة
الالهيين او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين او ليس بواقع اصلا وهو قول
القدماء من الفلاسفة الطبيعيين او ليس شي من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل
واحد مما توقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر
لي ان النفس شي غير مزاج ام لا فعلى تقدير ان يكون نفس المزاج فعند موت البدن تصير
النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته بناء على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهرا باقيا
بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او
غيره لا جرم توقف فيه هذا كلامه ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الذي

بحث ٢٠ في المعاد

يكون م

حوه

بعد الفنا بالكلية على راي و رجوع منه على راي و رجوع اجزا البدن الاول الى التاليف
كما كانت بعد التفرق على راي ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع
النفس الى عالم التجرد و الانقطاع عن البدن و الاتصال بالروحانيات العلوية و
عند من يقول بهما معا معناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقته عنه
وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عندهم جسم لطيف نوراني
سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد فليس المعاد الا الجسم الذي
هو الهيكل المحسوس مع النفس والكلام في هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يتكلم في
اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فيحصل المبحث مقامين الاول لبيان حال اعادة
المعدوم الثاني لبيان حال المعاد المقام الاول ان اكثر المليين جوزوا اعادة
المعدوم سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اي ذات متخصصة ثابتة
في العدم واستدلوا على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا
والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فيكون
اعادته مقدورا له جائزا صدوره عنه وهو المطلوب انكر الفلاسفة وبعض محققي
المعتزلة والكرامية جوازه فمنهم من ادعى ان امتناعه ضروري قال ابو علي ان من
رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح
بان اعادة المعدوم ممتنع لكن دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلا
متمسكين بالدليل غير مسموعة ومنهم من استدل عليه بوجوه الاول ان تخلل
العدم بين الشيء ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزم فيكون محالا اما الاستلزام
فلان العدم يتخلل بين الوجود الاول و الثاني والا لم يتصور الاعادة فلابد ان الحكم
الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس عين الموجود
بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين بالضرورة فلا يتحقق
اعادة المعدوم والمفروض خلافه وان كان عينه ثبت الاستلزام والاعتراض عليه
انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام لان العدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل
زمان عدم شيء يتخلل بين زماني وجوده الواحد فان قيل الا تعترفون بنوع المغايرة بين
الوجود الاول و الثاني بمعنى تغاير الوجودين وبه ثبت المطلوب اذ لا كان الوجودان

متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين قلنا نعم لكن يكفي المغايرة الاعتبارية
ولا حاجة الى التغاير الذاتي ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار يصح ان يقال ان زمان
العدم يتخلل بين الوجودين لان التخلل ايضا لا يستدعي الا تحقق متغايرين
تغايرا اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل وفيه نظر لان الوجود الاول
متقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو متقدم كذلك على الوجود الثاني و
المتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكرتم يلزم
تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالته هذا ضروري وليس هذا مثل تقدم اجزا
الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض
بخلاف الوجودين ههنا فان كلا منهما منقطع عن الاخر بالفعل وليس بابعد
من هذه المناقشة في ان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضرورته
بان يقال الوجود عارض لماهية الممكن زايد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء
الواحد موجودا بوجودين متغايرين كما ان الشيء الواحد يكون ابيض ببياضين
متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد الثاني ان اعادة
المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه
ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن اياه بعينه لان الموجود في
زمان غير الموجود في زمان اخر واذا كان كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون
مبتدا لا معادا اصلا او نقول فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهذا ظاهر لانهما
متنافيان والاعتراض عليه انا لا نسلم ان ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون
ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من الموجود في زمان
غير الموجود في زمان اخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل والا لزم ان يكون
كل شخص في كل آن شخصا اخر كالاعراض الغير القارة ولا خفاء في بطلانه وان
اريد المغايرة في الجملة ولو باعتبار ما فمسلم ولا يجدي نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في
وقته الاول مبتدا على الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث اخر ولم يكن وقته ايضا
معادا واما اذا كان كذلك فهو معاد لا مبتدا فلا يلزم خلف ولا اجتماع متنافيين
الثالث ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين اللازم تقا

ان مم

صورة انه لا تعينية بدون التمايز اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة المعدوم بعينه
من ابتدائه خلق مثله في الذات وجميع العوارض فنفرض وقوع الامرين بحادث ولا يكون
بين المعاد ومثله المفروض تمايز لاشتراكهما في الذات وفي جميع العوارض والاعراض
عليه انا لا نم جواز خلق مثله في العوارض المشخصة كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن
وجود شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا اعادة لا يستلزم ان هذه المقدمات في
الكل بالخصائص لهما بالاعادة الرابع لو جاز اعادة المعدوم لصدق بحكم علمه حال
عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان يستلزم تحقق المثبت في نفس الامر
فيلزم ان يكون المعدوم في حال عدمه متصفا بجواز الاعادة وهذا معنى تميزه المسمى
واللازم باطل وهو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا التميز تميز لان العدم الصرف
والنفي المحض لا يتصور له تميز والاعتراض عليه انما على راي من يقول بان المعدوم
الممكن شي فقط واما على راي من يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي
مقتضاه وصفان اعتباريان لحصولهما للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل
وهذا كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بهما في الخارج
كما في الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث
شي اصلا بان يقال لو جاز احداث شي لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه
انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق المثبت في نفس الامر الى اخر المقدمات فما هو الجواب
في جواز الاحداث فهو الجواب في جواز الاعادة المقام الثاني لبيان حقية المعاد
الجسماني اثبته المليون عن اخرهم ومعتمدهم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية
التي لا تقبل التاويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسيم والتشبيه القابلة للتاويل
المنافية للدلائل القطعية على بطلان الظواهر وانكره الفلاسفة وقالوا المعهود
للبدن بعد موته والجنة ولا نارا جسمية ولا لذة ولا الم جسمانيين وما وقع في كلام
الانبياء والعلماء من هذا القبيل فانما هي تمثيلات وتصويرات للاحوال المعنوية بالامور
المحسوسة ليفهمها اولو الالباب العقول الناقصة القاصرة عن ادراك العقليات الصرفة
لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية وارتكاب الاعمال الحسنة وتنفيرهم بالترهيب
عن الاتصاف بخلاف ذلك فاذا اتصفوا بالفضائل وتنزهوا عن الرذائل استعدوا
تشمل

لنيل سعادتهم العظمى وادراكها المحسوسة وهي اللذات الروحانية السرمدية التي
لا تكاد تكتنه كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك فهم في الشقاوة الكبرى دون لحرمانهم
على ترك اللذات والعلوم الا على الناس بعدها في اوقات سعادتهم ولم تحصل لهم هذا
ملازال ذلك عليهم بعد الموت الا الالم واللذة اصلا وبسبب ذلك انهم انكروا المعاد الروحاني
بالمعنى الذي ذكرنا مبنيا على الاسلام من ان النفس المجردة تبقى فلذلك انكروا المعاد
الجسماني بناء على ان اعادة المعدوم ممتنع وايضا استدلوا على عدم جواز حشر الاجساد
واعادتها بما هو خاصة به كما ذكرنا انفا الممتنع ويقولون ان النفوس كما انها لقدرتها
ابدا في ابدانها باقية كما ان اللذات التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن ويلزم بها التي تعظم جدا
للمعاد رقيها ولا تتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس
التي تدنست بالدنيا والتصقت بالرذائل وهو انما على ان اللذات الروحانية اقوى من الجسمانية
وبينوا ان اللذات اللذة الباطنة مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية من الحسية الظاهرة
لوجوه منها ان من اوتي المستلذات الحسية المطاعم والمناكح وكثر المكون المحض
سفرها لها حاجة قادرا على نيله لما اعرض لما حاطه اللعب بالشطرنج يحصل الحظ
في تركها ويشتغل به وربما لم يطرأ على باله لذة ملك الغلبة مع كونها في امر خسيس
مضيع للعمر الشريف اوليس لذتها الا ما يقع من العاقل ترجيحه عليها ومنها ان الكرام
ما تركها عنه مؤثرا نفسه اليها اذا ترحم اسراحا في حسه سطهها ولولا ان
لذة الحسية اوكس من لذتها لما كان يكون كذلك ومنها ان كثير المحتاج الى عمل يحتاجها
شديدا ومع هذا يترك عنده على نفسه تعظيما له ولولا ان لذة الايثار وما يترتب عليه
من الثنا اقوى عنده لما فعل ذلك ومنها ان سعي كثير من الناس الذين يرسعون لرحم
بل قد يسعى كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة التي ليست لها
حسية الا للتحصيل انا ملك المال لما دفع ذلك او اكثر ومنها ان كثيرا ما يقع
في ورطة الهلاك بمبارزة الابطال في القتال مع ترجح غلبة بعد وهم السلامة
والخلاص متوقع ذكر جميل بعد قطع ملونه ومع هذا يقتحم على المحاربة مع توقع فناء
مع بعد يومها له لما يصل منه اليه فاندفع فلولا ان لذة الثناء اشرف من اللذات
الحسية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذا كثيرة في الانسان بل كون اللذة

الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا تمسك كلب
الصيد وطايره مع علة جوعهما بالصيد وياتيان به اليه وايضا تلك الحيوانات
توثر ولدها على نفسها في الطعم وكثيرا ما تسعى في دفع الموذي عن ولدها
فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى
من اللذة الظاهرة مطلقا ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة
والظاهرة واشرفها بوجوه الاول ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات
الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس فكما كان كذلك كان اللذة
العقلية اقوى واشرف من اللذة الحسية اما الصغرى فبيان جزئها الاول
من وجوه اولها ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنسها عن
فصلها وجنسها وفصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى وثانيها
ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لفنائها والعقل
فناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل لا
اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها له
اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات
الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات
العقل هي الباري تع والمجردات بذواتها وصفاتها ومدركات الحواس
ليست صفات الاجسام ولا شبهة لعاقل انه لا شرف بالثانية بالنسبة
الى الاول فلان اللذة ليست الا ادراك الملايم ومسببة عنه فكلما كان ادراك
الملايم اقوى كان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح واما على الثاني
فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى واذا كانت اللذة ادراك
الملايم من حيث هو ملايم او مسببة عنه ولا شك ان الملايم كلما كان اشرف
كانت الملايمة اكثر فيكون اللذة في ادراكه اقوى فيكون اللذة العقلية اقوى

من هذه الجهة ايضا الثاني من الوجهين ان لذات الملايكة هي العقلية لا غير
ولذات البهايم هي الحسية فقط ولا شك ان حال الملايكة ابهج من حال البهايم
قال الامام الرازي هذا الوجه اقناعي خطابي جدا وكانه اشار بقوله جدا الى ان
الوجوه الاخر المذكورة لاثبات هذا المطلب لا تخلو ايضا عن كونها اقناعية لكن هذا الخبر
في هذا المعنى والا لما نشتغل نحن بما فيه لانه ليس في نفسها نعم ان هذا المطلب متفق
عليه بين الكاملين من العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات
القوية المستعلية هي اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كانها خيالات
حتى انكر شرذمة لا يعبو بهم اللذات العقلية راسا فان قيل اذا كان اللذة العقلية
بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على ساير اللذات فكيف اعرض عنها اكثر
العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى يحصل لهم اللذة العظمى مع ان كل احد
طالب لما يلايم اللذات بطبعه قلنا لان اللذة لا تحصل بمجرد الادراك كما عرفت
واول ما يحصل للانسان من الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيناول
اولا اللذة الحسية ويشتاق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر الارادة
بها حال كونه قبل قلبه خاليا عن اللذات العقلية او قليل الاشتغال بها كما
في الطفل بالنسبة الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه
والصادف محل خال كونه المكن عنده ولهذا تالف النفس باللذات الجسمانية
في ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى اخر العمر عن اكتساب
اسباب اللذة العظمى وقد يفضي توغله في اللذات الجسمانية وتعلقها في طبعه
الى فساد غريزته حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال بها
كالمريض الذي فسد مزاجه فيجد الحلو مرا والمستلذ مستبشعا وكذا
الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسي يعرف ذلك من الوجوه التي ذكرت في جانب
اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين بعد الابدان اربع
طبقات لانها اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية متنزهة عن الهيئات
الردية والصفات الذميمة المكتسبة حين التعلق بالبدن ومباشرة مقتضيات
الشهوة وهي النفس السعيدة باللذة المبتهجة ابدا سرمدا بادراك كمالاتها والالم تحمل

لهاهذه اللذة والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والشهوات
البدنية الصارفة عن التوجه الى المكاره مع كدورات اللازمة لهذه الجسوم الدنيا عوقتها عن
التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعتها حقائقها والاستمداد الخالص بها فاذا زالت
عنها تلك العوائق والشواغل ثبت لها كمالات وحصلت لها اللذة والبهجة بها واما
ان يكون عارية عن تلك العلوم والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقيا
الكاملين في الشقاوة المتألمة ابدا بحرمانها عن كمالاتها مع شعورها
بتلك الكمالات واليأس عن نيلها واما ان يكون عالمة بالحقائق لكن اتصفت
بالهيئات الردية بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال الذميمة وهي
نفوس الفساق المتألمة بما عطيها بعد الافتراق عن الابدان بسبب اتصافها
الى العنت به وحجبها عنه حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم
بل يدوم ما دامت تلك الهيئات باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ
وعدمه فيها فان المحبوب ينسى بطول العهد فاذا نسيت ما اشتاقت اليه زال
عنها ذلك التألم وحصل لها الاستمداد الخالص بمعارفها واما ان لا يكون
عالمة ولا جاهلة جهلا مركبا وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات
ولا بامور الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام وتبقى بعد المفارقة
عن الهيئات غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة بما عطيها لعدم شعورها
بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد
الروحاني واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تجويزهما عن استحالة اعادة
المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا وبعضها
على استحالتها على الكيفية التي يشتمل الملوح عليها الزاما لهم منها الاول انه لو ثبت
المعاد الجسماني فلا يخ اما ان يكون في الافلاك او في العالم العناصر وكلاهما
محالان الاول فيستلزم انخراق الافلاك والثاني التناسخ وكلاهما ممتنع والاعتراض
عليه منع استلزام التناسخ اذ المفروض ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم
فلا نسلم استحالة انخراق الافلاك وما استدل به عليها مزيفة كما بين في موضعه
ومنها انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض اجزاء الماكول جزء الاكل فلا يخ

اما

اما ان يعاد بعينه والاعتراض عليه ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء الاصلية
يكون هذا التشخص بها هذا الشخص ولا يتبدل عنه ويتحول من اول حاله الى
الموت ابدا ولا يلزم ان شيئا واحدا يصير جزءا لكل من شخصين فالاجزاء الماكولة
اما اجزاء عارضة لهما او لاحدهما ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك ان لو كان
المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعيا عليه بل يجوز
ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا امتياز عن الاول عند الحس وحينئذ هو هو
وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فح لا يكون المثاب والمعاقب هما المطيع والعاصي
بل شخص اخر وهذا باطل عقلا وشرعا قلنا المطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد الة في ذلك ويغاير الابدان لا
يوجب تغاير ذي الالة ومنها انه لو اعيدت الابدان لزم بعض السعداء
في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوزه
العقل ولا الشرع والاعتراض عليه يعلم مما سبق ومنها انه لو اعيدت الابدان
فاما لغرض وهو عبث لا يليق بالحكيم فامتنع صدوره عن الله تعالى واما
لغرض اما عائد الى الله تعالى فيكون مستكملا به وهو قبيح اتفاقا او الى المعاد
وهو اما الايلام وهو ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالتذاذ وهو ايضا
لا يصلح ان يكون غرضا لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او سببا
عنه فيوجب ان يولم المعاد اولا ليكون الالتذاذ بدفع ذلك الالم عنه وهذا شي
لا يرتضيه عقل وكيف يتصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدم
لكان تلك الحالة حاصلة لانتفاء الالم عنه بالكلية والاعتراض عليه انا
نختار انه لا لغرض وشيء من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض وما الدليل عليه
ولو سلم فلا نسلم بطلان كونه الايلام والالتذاذ عرضا ليكون جزاء لما ارتكب
العباد باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع
الالم باطل بل هي كيفية موجودة لشهادة الوجدان كالالم واما انها مسبوقة عنه
فمسلم لكن انحصار سببها فيه ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة في

حالة العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست موجودة فهي ارتفاع الالم لا اسنادها على الاطلاق وهل يتنزل الخدش القائلين بان اللذة هي انقطاع الالم بانها حاصلة للمعدوم ولو سلم انحصارها في انقطاع الالم في اللذات الدنيوية فلا نسلم ذلك في اللذة الاخروية فانه من الجائز ان يكون سبحانه يخلق في الجنة ولوازمها ومنها انه يلزم منه تولد شئ من غير توليد ومع ذلك والاعتراض عليه ان اللازم الاستحالة كما في آدم عليه السلم وكثير من الحيوانات ومن الثاني انه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون لزم ان لا يكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء اي فوقها والتالي لازم بط فالملزوم بط والاعتراض عليه انا لا نسلم اللزوم فان كون الشئ كريا كان او غيره فوق شئ لا ينافي كون الثاني كريا ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كروية الافلاك غير تام ومنها انه لو ثبت كما زعمتم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحيوة وهذا غير معقول والاعتراض عليه ان مجرد استبعاد وهو غير مجد ولا برهان على امتناع هذا واذا جاز بقاء الحيوة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان الذي يقال له سمندر [illegible] دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ومن اين نثبت ان تأثير الاحتراق في ازالة الحيوة اقوى من تأثير النار في الاحراق ومنها انه لو ثبت لزم ان يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول الثواب والعقاب الدائمين موجب التحريك الدائمي واللازم بط فكذا الملزوم والاعتراض عليه منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانية كما في تحريكات الافلاك عندهم يجوز ايضا عدم تناهي افعالها والله اعلم

خاتمة لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب قد اشرنا هناك الى ان ما اوردنا من المباحث مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم فان بعضها مما نحكم بصحته قطعا كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسمانية وبعضها مما نظنه

ظنا

ظنا يزاحم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نغلب ظنا دون ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة هي بها في الحدوث وبعضها مما يتردد فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس الناطقة للافلاك وبعضها مما نجزم ببطلانه ولكن لا نكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شئ قال به من المليين ايضا كالمعتزلة حيث يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كالضرب والايلام وبعضها ما نقطع ببطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاختيار عن الله تعالى ونفي علمه تعالى بالجزئيات التي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تنبيه ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بحقائقها واطوارها وليست مما يوثق لها في الاحاطة بدون تأييد صاحب الوحي المؤيد باعلام من الله تعالى

ولنختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب
آملين منه جزيل الجزاء وجزيل الثواب
مصلين على سيد من اوتي فصل الخطاب
واوتي بكتاب وعلى آله واصحابه خير
آل واصحاب وعلى اتباعه ما تعاقب
الجديدان في الذهاب والاياب
ومسلمين عليه وعليهم تسليما
كثيرا تم في سلخ جمادى
الثاني سنة ثلاث
[illegible]
[illegible]



[illegible]

قال النبي صلى الله عليه وآله
انا مدينة العلم وعلي بابها

قال ابي ذر
[illegible]

[illegible]

